XIX. Jahrgang 1902.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* M. 6. — für's *Ausland.*

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1902.

Corrigenda.

Die auf Seite 20 dieses Jahrgangs erschienene Arbeit „Der Henotheismus nach Max Müller“ stammt aus der Feder von *Pfarrer Dr. Nagel*, damals in Märstetten, nunmehr in *Horgen*. Derselbe ersucht, folgende Druckfehler zu berichtigen:

S. 20 Zeile 16 v. unten lies *so dann* — statt: sodann;
S. 26 „ 13 v. „ „ *Numen* — statt: Namen;
S. 31 „ 14 v. oben „ *Saussaye* — statt: Saucaye;
S. 33 „ 9 v. unten „ *psychische* — statt: physische;
S. 35 „ 14 v. oben ist das Fragezeichen zu streichen;
S. 38 „ 19 ff. von unten lies: da für die Bezeichnung Animismus wohl eben so angemessen ist etc.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

R. Lindenmann, Die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes, aufgefasst als symbolische Erzählungen 1

R. Bader, Die Reformation und ihr Einfluss auf das zürcherische Recht 9

Dr. **Nagel**, Der Henotheismus nach Max Müller 20

A. Bolliger, Zur Abwehr 50

Programm der Taylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem . . 58

Karl Schwarz Stiftung 59

Preisausschreiben des deutschen Protestantenvereins 60

Rud. Gsell, Der Traum der Macchiavell 65

Dr. **G. Linder**, Die Speisungen der Tausende in den vier Evangelien . 85

Dr. **O. Pfister**, Die Unhaltbarkeit der theologischen Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers 93

Dr. **Rob. Hoppeler**, Aus den Anfängen der katholischen Pfarrgemeinde Zürich 116

Rud. Schœller, Welche Faktoren haben zur Gestaltung des kirchlichen Glaubens mitgewirkt? 129

G. Linder, Merket ihr noch nichts? 154

R. Blattner, Willensfreiheit 157

A. Bolliger, Als die Totgesagten und siehe, wir sind noch am Leben . 169

Nekrolog über Rud. Schœller 187

Adolf Aeberhard, Gottes Umgebung nach den vorexilischen Schriften . 193

Ludwig Köhler, Zu den kanonischen Geburts- u. Jugendgeschichten Jesu 215

Fr. Meili, Soll die Kirche organisiren? 178 224

Programm d. Haager Gesellschaft z. Verteidigung der christlichen Religion 233

Bücherschau 61 122 189 233

An unsere Leser 244

Die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes, aufgefasst als symbolische Erzählungen.

(Mark. 5, 21—43.)

Von *R. Lindenmann*, Pfarrer in Fehraltorf (Kt. Zürich).

Die Verfluchung des Feigenbaums zur Paschazeit (Mrk. 11) als symbolische Erzählung betrachtet, lehrt uns, dass der Wallfahrtsort auf Zion zu keiner Zeit geeignet ist, ein wahres Bethaus für alle Völker der Welt zu werden, weil ein Tempel, von Menschenhänden erbaut, nie und nimmer diesem Zwecke ganz entsprechen kann.

Heute möchten wir fragen, was denn wohl die Erweckung der Tochter des Synagogenpräsidenten und die Heilung des blutflüssigen Weibes, als symbolische Erzählungen aufgefasst, uns lehren dürften.

1. Wir wollen zunächst vernehmen, wie uns das Evangelium nach Markus die Sache überliefert.

Als Jesus ans Gestade des galiläischen Meeres zurückgekehrt war, sammelte sich wieder eine grosse Volksmenge um ihn und einer der Synagogenpräsidenten mit Namen Jairus fiel ihm zu Füssen, denn seine Tochter lag in den letzten Zügen. Möchte ihr doch Jesus noch die Hände auflegen, damit sie könnte gerettet werden.

Jesus wollte dem Bittenden entsprechen, aber die mitfolgende Volksmenge drängte ihn hart.

In derselben befand sich auch ein Weib, das hatte seit zwölf Jahren beständigen Blutfluss und es hatte viel gelitten und alles Gut an die Aerzte gegeben, allein keine Besserung erfahren. Das Weib hatte von Jesus gehört und suchte nun unbemerkt im Gedränge sein Kleid zu berühren, damit es gesund würde. Und siehe, gleich nach der Berührung hörte der Blutfluss auf und das Weib war von seiner Plage erlöst.

Jesus fühlte die Kraft, die von ihm ausgegangen war und wollte wissen, wer sein Kleid berührt habe. Die Schüler schützten das Gedränge des Volkes vor. Da Jesus aber das Weib bemerkte, warf es sich ihm zu Füssen und bekannte die Wahrheit. Er sprach zu ihm: Tochter, dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin in Frieden und bleibe gesund von deiner Plage.

Inzwischen ward dem Synagogenpräsidenten gemeldet, dass

seine Tochter gestorben sei und alle weiteren Bemühungen erfolglos sein werden. Jesus aber sprach zum Vorsteher, er möge sich nicht fürchten, sondern Glauben haben. Die Menge wurde nun entlassen und nur Petrus, Jakobus und Johannes folgten dem Herrn. Auch die Klageweiber wurden fortgeschickt, weil das Mädchen wohl schlafe, aber nicht tot sei. Zutritt hatten also nur die Eltern der Tochter und die drei Jünger Jesu. Der Herr richtete die Tochter auf und sie wandelte; sie war zwölfjährig. Das Erstaunen war gross, doch sollte man die Sache geheim halten und der Tochter zu essen geben. So weit die Ueberlieferung.

2. Wir erlauben uns, auf einige Punkte dieser biblischen Darstellung besonders aufmerksam zu machen.

Diese zwei Erzählungen sind denjenigen Abschnitte des Evangeliums eingefügt, welcher den Gleichnisreden, oder der Verkündigung der Grundgesetze des Gottesreiches folgt und mit der Speisung der 5000 schliesst (Cap. 5 und 6). Sie selbst bilden für sich wieder eine Einheit, was daraus hervorgeht, dass die Erzählung vom Blutfluss in die andere eingeschoben ist, somit von derselben eingeschlossen wird wie von einem Rahmen. Damit will wohl der Schriftsteller ihre Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft andeuten.

Hiezu gesellen sich noch andere Merkmale, welche einen innern Zusammenhang der Erzählungen bezeugen. Die zwei Hauptpersonen, von denen sie berichten, sind weiblichen Geschlechtes, eine θυγάτηρ und ein θυγάτριον, jene eine Repräsentantin des Volkes, diese die Tochter eines Vorstehers. Jene ist seit 12 Jahren beständig an Blutfluss leidend, diese ist überhaupt erst zwölfjährig, beide aber wären ohne Jesu Auftreten unrettbar zu Grunde gegangen. Der wahre Grund ihrer Errettung und Erlösung war einzig ihr Glaube. Die Rettung von der Krankheit vermittelt sich beide Male durch Berührung; das Weib berührt das Kleid Jesu, dieser hinwieder erfasst die Hand der Tochter. Auch das Hingehen in Frieden als Segensspruch für diejenigen, die ihre Dankopfer dargebracht und ihre Schuld abgetragen, deutet an, dass Jesus das von der Frau geleistete, geistige Dankopfer [שְׁלָמִים εἰρηνικὴ (θυσία), σωτήριον] als hinreichend anerkennt. Und dieser Schluss der Erzählung ist parallel mit dem Befehle Jesu, die Auferweckung der Tochter geheim zu halten, ihr dagegen zu essen zu geben. Man vergleiche die Parallelen

Cap. 5, Vers 34 und 23; 25 und 42; 34 und 36; 27, 28 und 23, 41; 34 und 40, 43.

Endlich ist hervorzuheben, dass beide Rettungen, als auf dem gleichen Boden und auf dem gleichen Heilsgange Jesu vollzogen, geschildert werden, was ebenfalls ihre Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft offenbart.

3. Haben diese Erzählungen wirklich symbolischen Charakter, oder liegen uns nur Berichte von tatsächlichen Begebenheiten vor?

Wir behaupten das erstere, es seien historische Begebenheiten in das Kleid von Wundertaten Jesu gehüllt. Aus dieser Schale wären also jene erst herauszuschälen.

Dass man in früheren Zeiten erwartete, durch Handauflegen und Berührung die Genesung von Kranken herbeiführen zu können, ist genugsam bekannt. Dieser Glaube war bei den Alten überall verbreitet und es kann darin also nichts Auffälliges gesucht und gefunden werden, ebenso wenig als ein Mensch zum Sterben kommt. Das Uebernatürliche, Wunderbare aber besteht darin:

a) Dass ein Weib zwölf Jahre beständig an Blutfluss leidet, so dass sie all ihr Gut zur Erlangung ihrer Reinheit aufwenden muss und es dennoch immer schlimmer wird.

b) Dass dagegen die blosse, dazu noch unbemerkte Berührung des Kleides Jesu die sofortige Heilung bewirkt.

c) Dass Jesus auch durch sein Kleid hindurch eine Kraft von seinem Leibe ausströmen fühlt.

d) Dass Jesus den Vorsteher tröstet mit dem Worte, dass er sich nicht fürchten, sondern glauben möge, indem der Glaube den Tod seiner Tochter überwinde.

e) Dass er erklärt, die Tochter schlafe nur.

f) Dass er die tote Tochter durch sein Wort und durch Ergreifen ihrer Hand wieder ins Leben ruft.

Dass solches alles über die Grenze des Natürlichen und Gewöhnlichen hinausgeht, und somit bestimmt ist, die tiefsten Geheimnisse des geistigen Lebens einzukleiden, lässt sich leicht erkennen. Mag auch anderwärts ähnliches versucht und überliefert worden sein, so ist die Glaubwürdigkeit auch dieser Berichte nicht im geringsten erwiesen. Eine buchstäbliche Auffassung solcher Erzählungen als einstige Begebenheiten (viele Ausleger behelfen sich sogar mit Voraussetzung des Scheintodes) widerspricht in allen Teilen der jahrhundertelangen Erfahrung. Jeder Tag bestätigt es, dass dergleichen Erzählungen als gewöhnliche Fakta angesehen, aller Naturerkenntnis, allem echten Gott-

glauben und selbst der Sittlichkeit Hohn sprechen. Was hat denn das weibliche Geschlecht davon für Nutzen, wenn einst vor Jahrhunderten ein Weib von seiner Plage, die alle sonst sinnlich wahrgenommenen noch übertraf, so leicht auf wunderbare Weise erlöst wurde, indes ihre Mitschwestern umsonst gläubig bittend zum Himmel schreien? Was liegt daran, wenn einst eine hoffnungsvolle Tochter zur Freude ihrer Eltern wieder ins Leben zurückgerufen wurde, indes tausend andere trotz aller Fürbitte und Pflege dem Tode verfallen sind? Was für einen Trost hätten wir dadurch? Wo ist jene Tochter? Ist sie am Ende auch wieder gestorben? Was ist aus dem Weibe geworden, nachdem es seine Reinheit wieder erlangt?

Lassen wir's, denn das sind alles müssige Fragen! Wie mancher gottvertrauende und christusgläubige Vater hat und wird noch seine einzige hoffnungsvolle Tochter opfern müssen! Mancher armen Mutter wird auch ihr rührendster Glaube zum Heiland nicht von der Plage ihres Leibes verhelfen, sie wird froh sein müssen, wenn kundige Aerzte in ihrem Leibe wühlen und ihre Genesung anbahnen, durch blosse Berührung eines Kleides aber wird sie nicht geheilt.

Auch bei den uns vorliegenden biblischen Erzählungen zeigt sich, dass die buchstäbliche Auffassung der Schrift, oder die rationalisierende Deutung derselben ad absurdum führt; sie schaffen einen Konflikt mit der natürlichen und sittlichen Weltordnung, welche einerseits Geringschätzung unseres Glaubens, anderseits höchst bedenkliche Verirrungen der Kirche und ihrer Diener hervorzurufen geeignet ist. Die Christenheit selbst erntet aber bei solcher Auffassung ihrer heiligen Urkunden nur Verachtung, statt Erbauung und Segen. Es ist daher nur ihre heilige Pflicht, die prächtigen Symbole der Schrift nicht dieser Verachtung preiszugeben, oder sie durch eitle Sophismen zu Tatsachen stempeln zu wollen, sondern die Heilstatsachen Jesu, die er zum Heile aller Welt verrichtet, in diesem vom Schrifsteller uns überlieferten Gewande eines lehrreichen Symboles anzuerkennen und völlig zu würdigen. Ein solches Verfahren erfreut jeden Einzelnen und geschieht zum Nutzen und zur Ehre der Kirche. Ist in dieser Hinsicht noch kein Versuch gemacht worden? Freilich, schon Strauss und andere haben eine solche Auffassung der hl. Schrift gefordert und auch begründet, in dem Modergeruch einer veralteteten Tradition und bei der rabies und vanitas theologorum aber erfuhren sie bei diesen mehr Widerstand als Unterstützung und beim Volke eingefleischte Vorurteile. Das hindert uns indessen nicht, auf dem bezeichneten Wege weiter

zu schreiten und den Kern zu suchen, indes sich andere mit der Spreu begnügen.

4. Volkmars Auffassung (Evang. Pag. 319—326).

Professor Dr. G. Volkmar lässt Jesus die unheilbare Unreinheit in Israel heben, die mit so viel Qual verbunden war und erstorbenes Leben erwecken zu einem neuen jugendkräftigen Dasein. Jesus hat also in doppelter Weise das zu ihm hoffende Israel errettet.

Die *blutflüssige Frau* deutet er als die rabbinisch gesetzliche Judäa, deren Qual durch die israelitischen Doktoren oder Rabbis sich immer verschlimmerte. Erst als sie sich an den Heidenbekehrer wendete und seine unbefleckbare Person berührte, wurde sie von ihrer Plage frei in ihrem Glauben zu dem übergesetzlichen Manne.

Das *gottesdienstlich, synagogische Israel* war nicht nur dem Sterben nahe, sondern dem Tode verfallen. Durch die eingreifende Hand und das bezaubernde Wort Jesu ist es aufgerichtet worden zu neuem Leben, der Entwicklung fähig und der Pflege wert.

Die Krankheit des Weibes hält Volkmar nicht für sinnlich, vielmehr für typologisch oder parabolisch. Wir gehen mit ihm einig, nur dass wir in wenig Punkten abweichen und für den Charakter der Erzählungen einen andern Ausdruck wählen, nämlich dieselben für symbolische halten und daher auch also bezeichnen.

Im persönlichen Verkehr mit Professor Volkmar ermangelten wir nicht, ihm für seine geistreiche Auffassung unsere volle Anerkennung auszusprechen, allein wir hätten gerne, schon um der praktischen Verwertung in Kirche und Schule willen, manches etwas genauer präzisirt und manches abgestreift, was sowohl dem Wortlaut der Schrift, als den historischen Tatsachen allzu ferne lag, oder eine Phantasie vorausgesetzt, die nicht nur die Cedern des Libanon, sondern selbst Sonne, Mond und Sterne übersteigt. Manches hörte Volkmar dankbar an, aber dennoch liess er sich nie zu Konzessionen herbei; er liess sich an seinem Lehrgebäude nichts flicken und auch nichts daran ankleben und wenn es auch nur ein harmloses Schwalbennest gewesen wäre.

Es liegt mir aber etwas daran, dass seine und anderer verdienstvolle Auffassungen gewürdigt und nicht nur mit vornehmem Stillschweigen begraben werden.

5. Sind im Texte selbst Winke und Andeutungen zur Auslegung und richtigen Auffassung des Erzählten vorhanden?

Gewiss! Zunächst weisen wir auf die zwei weiblichen Figuren hin, welche als Objekte der Heilstätigkeit Jesu genannt sind. Das würde nun freilich an und für sich noch nicht weit führen, allein die beiden sind etwas genauer qualifizirt. Die Tochter ist als zwölfjährig bezeichnet; das deutet zweifelsohne ihre Geschlechtsreife oder Mannbarkeit an; ferner ist sie die Tochter eines Synagogenvorstehers, dessen Name Jairus kaum zufällig und historisch ist.

Mit zwölf Jahren darf die Tochter des israelitischen Hauses verehelicht werden, sie ist mannbar, zur Zeugung reif. Statt aber eine Quelle neuen Lebens und somit ein Segen des Herrn zu werden, soll die in Frage kommende Tochter des Jairus dem Tode verfallen. Welch' ein Schlag für ein hebräisches Haus, in dem die Sitte noch gilt: Kinder sind eine Gabe Gottes, ein Segen des Herrn. Sie wird ferner bezeichnet als die Tochter eines Synagogenvorstehers. Jede Synagoge hatte mehrere Vorsteher, „Aelteste". Das Bedürfnis religiöser Versammlungshäuser ohne Opferdienst ist in den Tagen des Exils erwacht. Ein Hauptteil der Verhandlungen in denselben bildete die Verlesung, Besprechung und Erklärung des Gesetzes, wobei vor allem die Schriftgelehrsamkeit zu ihrer Geltung kam. Auch der Name des Vorstehers ist gewiss nicht zufällig, sondern bedeutsam, da derselbe darauf hinweist und anklingt, dass Jehova Erleuchter ist und somit die Synagogenleitung nicht bei sich selbst, sondern in der Kraft des Herrn Hülfe zu suchen hat, der Himmel und Erde erschaffen. Er ist's, der erleuchtet, er erweckt, lässt hervorsprossen und kann in's Dasein rufen.

Anderseits ist die zwölf Jahre stetig menstruirende Frau nach jüdischem Gesetze unrein und gleicherweise immerdar zeugungsunfähig, gerade da die Doktoren in Wahrheit nicht einmal vorübergehend ihre Reinheit konstatiren oder erwirken konnten. Als Ehefrau kann also auch diese nichts taugen, so lange die Unreinheit bei ihr anhält. Die Frau bildet ein Glied der sich um Jesus schaarenden und ihn begleitenden Volksmenge. Es ist hervorzuheben, dass diese Unreinheit schon zwölf Jahre anhält, und dass sich die Frau bisher wohl mühte, ihre Genesung zu erlangen, und all' ihr Vermögen dran setzte; Rettung erwirkte ihr jedoch blos ihr Glaube an Jesus.

Diese Bezugnahme auf tatsächliche und geschichtliche Verhältnisse ist nicht zu missachten. Die Alten pflegten sich besonders

häufig solcher Bilder zu bedienen, welche das Geschlechtsleben betreffen, um ihre tiefsten religiösen Vorstellungen in dieselben einzukleiden. Das Verhältnis des Menschen, hauptsächlich Israels, zu Gott wird sehr oft dargestellt als Ehebund. Dasjenige des Christen zu Gott ist das des Kindes zum Vater. Spielen nicht die Geburtsgeschichten eine grosse Rolle in unsern religiösen Urkunden? Was überliefern sie von Abraham, Sarah, Isaak, Jakob und Esau, Moses, Samuel, Johannes und Jesus? Ist nicht Jesus Gottes Sohn? Ist er nicht von der Jungfrau geboren? Bezeichnet nicht Jesus ein gottloses abtrünniges Volk als ein ehebrecherisches Geschlecht? Ist nicht Jesus oft als Bräutigam geschildert? Sind nicht die klugen Jungfrauen seine Hochzeitsgäste? Ist nicht die Gemeinde Jesu die Braut des Herrn? Nehmen nicht die Stellen von den Huren des A. T. (Ohola und Oholiba Ez. 23) und diejenigen der Offenbarung d. J. Bezug auf das religiös sittliche Verhalten des Menschen, nicht nur zu Nebenmenschen, sondern zu Gott? Man denke ferner an die Unfruchtbaren, an die Verschnittenen (Matth.) und an die vom Herrn verlangte Wiedergeburt. War nicht auch die Beschneidung eine religiöse Ceremonie? Lauter Bilder, aus dem Geschlechtsleben des Menschen hergenommen.

Ich kann nicht umhin, vorzüglich die in den beiden (Mark. 5) vorliegenden Erzählungen erwähnten geschlechtlichen Verhältnisse in den Vordergrund zu rücken: vielleicht kann gerade eine solche Erwägung dazu verhelfen, den Schlüssel zum Verständnisse der Stellen zu finden.

6. Ist gestützt hierauf eine Erklärung der Zeichen möglich?

Gewiss! Die Tochter des Synagogenvorstandes Jairus deutet wirklich auf den Zustand hin, in welchem sich jene nachexilische Einrichtung des israelitischen Volkes, nämlich die Synagoge, zur Zeit Jesu befand. Es wird uns das ja vom Schriftsteller selbst fast auf die Hand und Zunge gelegt und überdies schon Mark. 1, 21.22 ausdrücklich hervorgehoben. Das Ableben und Wiederaufleben dieser im besten Alter und Zeitverhältnissen stehenden Kultusform oder Institution der Synagoge betrachten wir als versinnbildlicht in der vorliegenden Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus.

Entspricht nun aber dieser Kultusform des israelitischen Volkes noch eine andere ältere Einrichtung, welche könnte durch das blutflüssige Weib versinnbildlicht sein? Freilich sagen wir: Dagegen ist dies nicht die rabbinistische Judäa Volkmar's, son-

dern es ist der anno 588 (= 12.7.7) sistirte, seit dem Exil aber wieder mit *vermehrten Opfern aufgenommene Opferdienst*, in welchem der Blutfluss wieder nach allen Regeln der Kunst gepflegt, den Beutel des Volkes nicht wenig in Anspruch nahm. Beide Kultusformen, Schriftauslegung und Opferdarbringung existirten also im gleichen Zeitraume nebeneinander, nämlich seit der Gefangenschaft. (Kurz. K. G, 18, 5.)

Das in Freude und Klage, in Not und Sünde Reinheit und Sühne suchende Volk hat allerdings keine Opfer gescheut, für sich Frieden und Reinheit, Glück und Segen zu suchen, erfuhr jedoch, dass der Aufwand immer grösser, der Erfolg aber immer zweifelhafter werde.

In diesen zwei altbekannten Bildern vom Blutfluss und der Totenerweckung kommen nun eben die zwei grossen, religiösen Errungenschaften des historischen Christus zur Darstellung; einmal die Wiederbelebung der Synagoge in der Art, dass sie nicht nur serbelnd weiter vegetirt, sondern gedeiht und zeugungsfähig bleibt und zum zweiten die Sistierung des Blutflusses auf Zion vermittelt durch die von Jesus ausgegangene Kraft; beide Errungenschaften allerdings in der Reihenfolge, dass die Belebung der Synagoge tatsächlich erst der Erlösung vom Blutflusse folgt, sogar geradezu auf dieselbe gegründet und durch dieselbe veranlasst ist.

Machen wir uns, ohne gerade den Darstellungen eines Josephus unbedingten Glauben zu schenken, oder dafür zu halten, dass alle Gesetzesvorschriften immer genau befolgt wurden, nur einen kleinen Ueberschlag von dem Blutflusse an der Opferstätte Israels und denken wir an die Worte der Propheten, dass Gott kein Wohlgefallen habe am Blute der Böcke und Widder, so sollte es nicht schwer halten, das Sinnbild vom blutflüssigen Weibe zu verstehen. Dort auf Zion brachte das israelitische Volk seine Opfergaben dar; zu Hunderttausenden von Litern floss das Blut der Opfertiere und unter der Leitung einer organisierten Priesterkaste wurden Werte von Millionen vom Volke zu seiner Reinigung und Heiligung unnütz aufgeopfert.

Anderseits werden wir an die Kraft erinnert, welche von Jesus ausging, da er verraten und in den Tod hingegeben ward und sprach, nehmet esset, das ist mein Leib, das tut, meiner zu gedenken und trinket aus diesem Alle, denn das ist mein Blut, welches vergossen wird zur Verzeihung der Sünden. Dieses einzige Opfer dient den andern Menschenkindern zur Wiederbelebung und Nahrung und wir wissen nun ein für allemal, dass Jesu Herzblut geflossen ist, die ganze Menschheit von der Sünde

zu reinigen und zu heiligen. Wir begreifen dann ebenfalls, dass die ersten Christen täglich das Brod brachen und die Speise nahmen mit Frohlocken und in Einfalt des Herzens und dass die katholische Kirche bis zur Stunde es nicht unterlässt, täglich ihr Messopfer zu wiederholen, indes wir Protestanten durch unermüdliche Opfer der Liebe und Barmherzigkeit nach dem Sinne und Geiste Jesu Gut und Blut für unsere Brüder hinzugeben bereit sein sollen, um sie zu erretten und uns zu reinigen und zu tilgen die Last unserer Schuld.

Nach Sistierung des Blutflusses auf Zion, der mit 70 n. Chr. so wie so zum Stillstand kam, ist in der Tat in das starre Wesen der Synagoge mit ihrem Gesetzesdienst neues Leben gekommen, welches bis zur Stunde seine Zeugungsfähigkeit an allen Völkern und zu allen Zeiten erwiesen hat und auch weiterhin wie ein Sauerteig die ganze Menschheit durchwirken wird.

Noch ist zu bemerken, dass diese Erweckung vom Tode nicht vor Uneingeweihten geschieht, sondern im Kreise derer, die den Opfertod Christi begriffen haben, oder von demselben ergriffen sind. Die Erweckung der Synagoge ist Jesus zu verdanken und seine drei auserwählten Jünger Petrus, Jakobus und Johannes waren hiefür die Hauptzeugen. Die Sündenvergebung selbst ohne blutige Opfer und das Wachstum der Kirche gründen sich nicht auf unser Verdienst, sondern allein auf den Glauben. Opfertod und Auferstehung, diese Mysterien der christlichen Religion, hängen innerlich ganz miteinander zusammen, sie bringen der Menschheit Heil und Leben durch Erlösung vom unnützen schädlichen Blutfluss und vom todbringenden Buchstaben des Gesetzes.

Die Reformation und ihr Einfluss auf das zürcherische Recht.

Von Dr. jur *R. Bader*, Privatdozent in Zürich.

A.

I. Unter *Reformation* verstehen wir die Bewegung zu Anfang des 16. Jahrhunderts, welche die Entstehung des Protestantismus zur Folge hatte.

Wollen wir nun den Einfluss dieser Bewegung auf das Recht unseres Kantons würdigen, so haben wir uns vorerst über die staatsrechtliche Stellung unseres Staates nach Aussen und sodann über dessen innere Verhältnisse vor der Reformation Klarheit zu verschaffen. Erst dann können wir auf die Bewegung selbst und ihre Folgen für die Entwicklung des Rechts eintreten.

II. Während die Stadt Zürich zur Zeit der Brunnischen Verfassungsänderung ausserhalb ihres Getwinges sozusagen noch kein Gebiet besass, erwarb sie solches erst im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts. Aber bereits zu Ende des letztern Saekulums war sie im Besitze eines abgerundeten Gebietes, das von der heutigen Kantonsgrenze nur wenig abwich. Doch würde man weit fehlgehen, wenn man dieses Gebiet als einen innerlich einheitlich organisirten Staatsorganismus auffassen wollte. Die Stadt war vielmehr nur an die Stelle der früheren Herren der einzelnen Gebietsteile getreten und respektirte die besondern Herrschaftsrechte. Allein dieser Zustand brachte es naturgemäss mit sich, dass die einzelnen Landschaften am Schicksal der Stadt, und umgekehrt, regen Anteil nahmen. Dies hatte zur Folge, dass denn bereits am Ende des 16. Jahrhunderts die Stadt mit der ihr unterworfenen Landschaft als ein einheitliches Staatsgebiet und als ein Staat angesehen wurde.

Dieser Staat nun stand wiederum zu andern Staaten in gewissen staatsrechtlichen Beziehungen. So gehörte er vor allem kraft des Bündnisses von 1351 zur Eidgenossenschaft, d. i. zu dem staatsrechtlichen Verbande der XIII alten Orte. Diese Stände, deren Verbindung unter sich wir heute unter den Begriff des Staatenbundes einreihen, standen wiederum in rechtlichen Beziehungen zum deutschen Reich. Doch gerade zu dieser Zeit, nämlich am Schluss des 15. Jahrhunderts, erscheint die Eidgenossenschaft *tatsächlich* vom Reiche getrennt, aber „*staatsrechtlich* sind und bleiben die eidgenössischen Orte Glieder des Reiches, weil sie alle diese ihre Freiheiten, kraft deren sie sich den Reichspflichten entziehen, gerade von ihrem Herrn, dem Kaiser, erhalten haben.“ Man hat das Jahr 1499, in welchem durch den Basler Frieden der Schwabenkrieg seinen Abschluss fand, als einen Marktstein in der Schweizergeschichte bezeichnet, indem man behauptet hat, es habe damals die Ablösung vom Reiche stattgefunden. Dies bedarf dahin der Berichtigung, dass durch eine teilweise faktische Trennung zufolge der Verschiedenheit der politischen Richtungen, des grossen Waffenruhms der Eidgenossen seit den Burgunderkriegen und der fortgesetzten Erhebung der Habsburger — ihrer Erbfeinde — auf den Kaisertron, schon viel früher eine grosse

Entfremdung und damit auch eine faktische Trennung vom Reiche stattgefunden hat. Nur so viel ist richtig, dass diese Kluft durch den von beiden Teilen mit grosser Erbitterung und viel Grausamkeit geführten Krieg noch grösser wurde. Aber umgekehrt ist es in rechtlicher Beziehung doch höchst interessant, dass sich der Basler Friede über das staatsrechtliche Verhältnis der Schweiz zum Reiche mit keinem einzigen Worte auslässt und dass sich die Schweizer selbst in der Folgezeit und zwar bis zum westphälischen Frieden als Angehörige des Reiches betrachteten. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Ausführung, brauche ich nur daran zu erinnern, dass z. B. die Kaiserwahlen immer als vaterländische Angelegenheiten angesehen wurden und es den Eidgenossen gar nicht gleichgültig war, wer auf dem Trone sass. Dieses so eigentümliche Verhältnis der Schweiz zum Reiche hat m. E. *Heusler* treffend gezeichnet, indem er sich in seiner Festrede vom 13. Juli letzten Jahres dahin äusserte: „Die Schweizer sagten sich, wir sind Glieder des Reiches, aber *gefreite* Glieder."

Bevor ich nun dieses Verhältnis der Schweiz zum Reiche verlasse, kann ich nicht umhin, noch daran zu erinnern, welch' grosse Mühe sich der damalige Kaiser Maximilian I. gegeben hat, um diese tatsächliche Trennung zu verhüten und wie er zu diesem Zwecke seinen damaligen Kanzler *Konrad Stürzel* nach Zürich sandte, um mit den Eidgenossen zu unterhandeln. Diese in unserer Stadt gepflogenen Unterhandlungen, die in die damaligen politischen Verhältnisse einen ziemlich klaren Einblick gestatten, schildert auf recht anschauliche Weise der Biograph Stürzels, *Georg Buchwald,* in seiner kürzlich erschieneuen Schrift. Aus diesen Unterhandlungen habe ich nur den Eindruck gewonnen, dass der Vertreter des Kaisers im Grossen und Ganzen ehrlicher zu Werke gegangen ist, als die schweizerischen Unterhändler, und dass es den letztern vor allem darum zu tun war, den Beutel des Kaisers zu beschneiden, indem sie sich für die Beiwohnung an den Unterhandlungen recht ordentlich bezahlen liessen, indem z. B. der Stadtschreiber von Zürich für seine Mühe und Arbeit 300 Gulden und überdies für seinen Substituten 50 Gulden bezog.

Weniger interessiert uns für die weitern Ausführungen das Verhältnis des Staates Zürich zu den eidgenössischen Ständen. Es genügt hier, darauf aufmerksam zu machen, dass der Bund, den Zürich mit den übrigen Ständen schloss, nicht etwa zwischen Zürich einerseits und den Waldstätten anderseits, sondern vielmehr zwischen Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus u. s. w. und erst viel später mit Bern geschlossen wurde. Alle diese Bündnisse sind von einander unabhängig, und wenn

man dies nun richtig würdigt, wird man sich sagen müssen, dass dadurch die Souveränität des Staates Zürich in keinerlei Weise affizirt wurde.

Zürich war also zur Zeit des Beginns der Reformation ein souveräner Staat. Dieser Staat war unabhängig sowohl vom Reiche als auch von der Eidgenossenschaft.

III. Nachdem wir uns dessen klar geworden sind, wollen wir mit wenigen Worten die Ursachen der Reformation selbst besprechen. Wie anderweitig, so ist auch in unserem Staate zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts eine allgemeine Unzufriedenheit, insbesondere bei den niedern Ständen und bei der Landbevölkerung wahrnehmbar. Diese Unzufriedenheit wurde bei der letztern Klasse noch wesentlich verschärft durch die Reglementirerei zu Waldmanns Zeiten. Dazu kam, dass es die gedrückte Bevölkerung doppelt schwer empfinden musste, wenn sie sah, welch' luxuriösem und liederlichem Lebenswandel sich die Herren und vor allem die Geistlichkeit hingaben. Es kann hier nur daran erinnert werden, dass z. B. der *Abt Trinkler* in Kappel seinem ominösen Namen, wie sich ein zeitgenössischer Schriftsteller ausdrückt, alle Ehre machte und sein ausgelassenes Leben damit schloss, dass er sich erdrosselte.

Neben diesem Sittenzerfall ging auch eine Zerfahrenheit in der eidgenössischen Politik Hand in Hand. Man hatte sich abgewöhnt, das gegebene Wort einzulösen, keine Partei traute der andern, man belog die anderen Regierungen und sich selbst. Die Staatshäupter, denen ihr Volk anvertraut war, verkauften dessen blühendste Kraft an fremde Herrscher, und es ist ja nur allzugut bekannt, welche Ströme von Schweizerblut, insbesondere auf den italienischen Schlachtfeldern, für schnödes Gold vergossen wurden.

Jeder ehrliche Mann musste daher die Ueberzeugung gewinnen, dass es so nicht mehr weiter gehen könne, wollte nicht die Eidgenossenschaft ihrem Untergang entgegen gehen. Aber woher die Rettung? Ein einfacher Pfarrer war es, der die Rettung brachte, nämlich der Leutpriester am Grossmünster, *Zwingli*.

Es fällt nicht in den Rahmen unserer Skizze, Zwinglis persönliches Verdienst um unser engeres und weiteres Vaterland ins Licht zu stellen, wir müssen nur das im Auge behalten, dass seine Lehre ein Zurückgehen auf die Quellen, ein Schöpfen aus der Bibel selbst war. Mit Eckel kehrte Zwingli den Scholastikern den Rücken und wandte sich schon in seinen Studienjahren dem Humanismus zu. Wyttenbach, Vadian, Mykonius und sogar Erasmus waren seine Lehrer. Zwar hätte auch dieser mutige

und hoch gebildete Mann mit seiner neuen Lehre keinen Erfolg gehabt, wenn nicht der bereits geschilderte Sittenverfall vorhanden gewesen und das Volk mit Verlangen derselben begehrt hätte. Wie die Reception des römischen Rechtes, die ja auch eine Folge des Humanismus war, ohne die Zerfahrenheit auf dem Gebiete des deutschen Rechts nimmer stattgehabt hätte, wäre auch die Reformation ohne das Vorhandensein des sittlichen Verfalls der Kirche geradezu überflüssig gewesen.

Zwinglis ganzes Schaffen ging nur dahin, die Kirche an Haupt und Gliedern zu reformiren und dadurch eben zum Segen seines geliebten Vaterlandes der vorhandenen Sittenverderbnis zu steuern. Aber es erging ihm wie dem Manne, der einen Stein ins Rollen bringt, ihn nicht mehr zurückhalten kann und die Folgen der Tat nicht zum Vornherein abzusehen vermag. Ich erinnere hier nur an die durch die Reformation erzeugte Sekte der Wiedertäufer, die ihm so grossen Kummer bereiteten und sein Reformationswerk wesentlich gefährdeten.

IV. Und so ging es auch zum grossen Teil mit der seit der Reformation genommenen Entwicklung des Staates und des öffentlichen und bürgerlichen Rechtes. Es war entschieden nicht die Absicht der Reformatoren, das Staatsrecht und das bürgerliche Recht umzugestalten und doch war die Veränderung auf diesen Rechtsgebieten eine Folge ihrer Lehren und Taten. Religion und Sitte, Gesetz und Recht hangen so eng miteinander zusammen, dass sie, wenn der Zustand auf die Dauer kein unerträglicher sein soll, einander wie zwei congruente Figuren decken müssen. Wie und in welchem Umfange dies nun geschehen ist, wollen wir sehen. Zum vornherein sei aber bemerkt, dass wir nur diejenigen Rechtsveränderungen betrachten wollen, die unmittelbar auf die im Staate Zürich durchgeführte Reformation ins Leben traten, denn die Wirkungen der Reformation sind für das zürcherische Recht unabsehbar, da solche noch in der Gegenwart wie in der Zukunft verspürbar sein werden.

B.

I. Betrachten wir zunächst die *Stellung des Staates nach Aussen.* Der leitende Gedanke in der zürcherischen auswärtigen Politik war von nun an der der Neutralität. Dies trat zum ersten Mal so recht zu Tage anlässlich eines Soldbündnisses, das die übrigen Orte im Jahr 1521 mit *Franz I.* abgeschlossen hatten, und dem in ehrenhafter Selbständigkeit nur Zürich allein fern geblieben war. Aber schon 10 Jahre früher, als es galt, die Soldbündnisse mit Ludwig XII. zu erneuern, und der schlaue

Kardinal Schinner dies hintertreiben und die Eidgenossen dem Papste gewinnen wollte, verhielt sich Zürich äusserst reservirt. Es scheint überhaupt, dass die zürcherischen Staatsmänner an der Treulosigkeit in der Politik der Renaissancezeit kein Vergnügen gefunden hatten. Vielleicht hat ihnen auch die furchtbare Strafe, die an dem in der auswärtigen Politik so routinirten Waldmann vollzogen worden war, als warnendes Exempel vorgeschwebt. Nun, sei dem wie ihm wolle, so viel scheint mir sicher zu sein, dass vor allem der während und nach der Reformation in Zürich herrschende sittlich ernste Geist es war, der diese Richtung in der Politik bestimmte. Das Sichfernhalten Zürichs vom bereits erwähnten französischen Bündnis muss ihm um so mehr zu hoher Ehre angerechnet werden, da es für die Ratsmitglieder gewiss kein Leichtes war, dem Glanze des französischen Goldes, den Verlockungen der fremden Gesandten und sogar den Drohungen der übrigen eidgenössischen Orte zu widerstehen. Und als eine kurze Spanne Zeit nachher *Schinner* es doch gelungen war, die Zürcher, zwar nur ganz vorübergehend, noch einmal für die Interessen des hl. Vaters zu gewinnen, sagte Zwingli mit Bezug auf den Kardinal, er trage mit Recht einen roten Hut und Mantel, denn schüttle man ihn, so fallen Dukaten und Kronen heraus, und winde man ihn, so rinne des Sohnes, Bruders, Vaters und Freundes Blut hinaus. Und als nach dem Tode Maximilians Frankreich und Oesterreich gemeinsam um die Gunst der Schweizer buhlten, da sprach Zwingli den Satz aus, der noch heute in der eidgenössischen Politik wegleitend ist: „Man wolle sich keiner Partei annehmen, Fürsten Fürsten sein lassen und Eidgenossen bleiben."

II. Was das *staatsrechtliche Verhältnis der einzelnen Gemeinden und Landesteile zu einander* anbelangt, so haben wir bereits gesehen, dass der Verband der Landschaft zur Stadt noch ein sehr loser war. Durch die Reformation war auch dies anders geworden. Nachdem diese Bewegung die Gemüter der Landbevölkerung ergriffen hatte und die gleiche Geistesrichtung alle Bewohner beseelte, da fühlten sie sich erst so recht eines Stammes und eines Volkes. Von diesem Zeitpunkt an fühlten sich auch die Landleute als Zürcher. Es ist gewiss für die damalige Zeit höchst bezeichnend, dass die Leute zu *Heisch* am Albis einen Fremden, der auf Zwingli schmähte, warnten: „Es ist Zürichgebiet, darum 'so schwig!" Nun ist es allerdings bedauerlich, dass diese gesunde Strömung nicht zum Durchbruch kam, sondern einen gewaltigen Hemmschuh in der Auffassung des mittelalterlichen Staatsrechts hatte. Die Herren von Zürich vergassen es

nicht, dass ihre Vorfahren die meisten Landgebiete durch teures Geld käuflich erworben hatten und es wurden deshalb im Laufe der Zeit die Formen des Privatrechts weiter auf die Ländereien zur Anwendung gebracht. Der Kappelerbrief, der ein gesundes Verhältnis der Landschaft zur Stadt angebahnt hatte, geriet leider, trotz heftigen Protestes von Seiten der Landbevölkerung, wieder in Vergessenheit und es blieb erst dem 19. Jahrhundert die endgültige Lösung dieses Konfliktes vorbehalten.

III. Das wichtigste aber, was zur Zeit der Reformation auf staatsrechtlichem Gebiet geleistet wurde, das war die Aufhebung der *Leibeigenschaft.* Trotzdem das Rechtsverhältnis der Hörigen zu ihrem Herrn, insbesonders bezüglich dessen Strenge, weit entfernt war von der römischen Sklaverei, so kann doch nicht geleugnet werden, dass es ein die Menschen erniedrigendes Rechtsinstitut war. Dieser Ansicht scheinen auch die Reformatoren gewesen zu sein, indem sie in ihren Ratschlägen auf die Beschwerdeschrift der Grafschaft Kyburg und Genossen antworten: „Der libeigenschaft halb habend unsere Herren das höchst angesehen, dass wir alle kinder Gottes sind und brüderlich gegen einander leben sollind; darumb ist geratschlaget, dass wir unsere libeigenen lüt sölicher eigentschaft fry sagend, und der fälen, gelässen und ungnossami, so von libeigenschaft harreichend, erlassen wöllind, in hoffnung, unsere biderben lüt werdind sölichs gegen Gott und uns in trüwen in ander weg ersetzen.“ Damit war im Kanton Zürich dieses aus alter, dunkler Zeit herrührende Rechtsinstitut der Leibeigenschaft mit einigen Ausnahmen abgetan.

IV. Nicht minder wichtig war die Errungenschaft auf dem Gebiete der *Glaubens- und Gewissensfreiheit.* War solche unter der Herrschaft der römischen Dogmen ausgeschlossen, so sollte dies durch die Reformation anders werden. Indem die Reformatoren selbst die Dogmen der Kirche bekämpften und den Menschen das Recht zur Aufstellung von Glaubensartikeln bestritten, war es nur die logische Konsequenz, dass man jedem seinen Glauben liess. Ein Beispiel grösster Duldsamkeit — entgegen Luther und Calvin — ist Zwingli selbst. Er war es, der die Wiedertäufer in Schutz nahm und erst als sie im höchsten Grade staatsgefährlich wurden, deren Bestrafung billigte. Er war auch jeder Gewaltanwendung zur Erzwingung des neuen Glaubens abhold und verlangte, dass durch die Macht der Wissenschaft und des Wortes der Ueberzeugung auf die Geister eingewirkt wurde. Es ist leider nur zu bedauern, dass seine Nachfolger diesen Weg oft verliessen, und noch heute dürften viele Geistliche diese Lehre beherzigen.

V. In geistlichen Dingen, wozu vor allem die Ehesachen zu zählen sind, war bis zur Reformation die bischöfliche *Gerichtsbarkeit* vorbehaltlos anerkannt worden. Mit der Reformation wurde es anders. Am Mittwoch, den 10. Mai 1525, erliess der Rat die denkwürdige „Ordnung und Ansehen, wie hinfür zuo Zürich in der stadt über elich sachen gericht soll werden." Den Erlass dieses Gesetzes, wodurch der Bischof seiner Gerichtsbarkeit beraubt wurde, begründete man damit, dass man sagte, man wolle den Rechtsuchenden den weiten Weg an das bischöfliche Gericht nach Konstanz ersparen und sie so „grosser kost, müj und arbeit" entheben. Diese Verordnung ist m. E. einer der bedeutendsten Erlasse der Reformationsperiode und zwar hauptsächlich deshalb, weil dem Ehegericht alle Personen auf zürcherischem Gebiet, die „in hohen und niedern Gerichten gesessen und wohnhaft sind", unterstellt werden. Ja man ging sogar noch weiter, indem man auch andern Eidgenossen mit Vorwissen ihrer Obrigkeit erlaubte, vor diesem Gericht Recht zu suchen. Man wollte eine Art interkantonalen Gerichtshof, ein Bundesgericht schaffen. Durch die Errichtung dieses Ehegerichtes, dessen sämtliche Protokolle sorgfältig im Staatsarchiv aufbewahrt werden, war um die gesamte Bevölkerung des Kantons das erste rechtliche Band geschlungen und darin eben erblicke ich die grosse Bedeutung dieser Verordnung.

Dazu kam noch, dass die geistlichen Stifte zu Gunsten des Schultheissengerichts auf ihre niedere Gerichtsbarkeit, so weit ihnen solche noch im Laufe der Zeit verblieben war, Verzicht leisteten.

VI. Die wichtigste Veränderung erlitt aber begreiflicherweise das *Kirchenrecht*, das kanonische Recht. Es mangelt uns der Raum, hier auszuführen, wie z. B. die Priesterehe eingeführt, die Ohrenbeichte und Messe beseitigt und viele andere einschneidende Reformen durchgeführt wurden, ja sagen wir, eben unsere Landeskirche gegründet wurde, sondern wir wollen hier nur die Stellung des kanonischen Rechts, in die es durch die Reformation gedrängt wurde, kurz beleuchten. Sowohl *Bluntschli* als *Huber* sprechen sich hierüber nicht aus, und doch kann nicht geleugnet werden, dass auch bei uns das kanonische Recht auf die Entwicklung vieler Rechtsgebiete einen bestimmenden Einfluss ausgeübt hat. Ich brauche ja nur an die Einführung der Testamente zu erinnern und ferner daran, dass die Zürcher, welche immer in ansehnlicher Zahl an fremden Universitäten, hauptsächlich zu Basel und Freiburg, Rechtswissenschaft studirten, vor allem neben dem römischen, dem kanonischen Recht ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Dies wurde durch die Reformation

anders. Vor allem die protestantischen Juristen kümmerten sich wenig mehr um die päpstlichen Dekrete und es ist begreiflich, wenn man gerade auf sie das Sprichwort: „Juristen böse Christen", bezog. Durch die Reformation wurde also die Bedeutung des kanonischen Rechts wesentlich geschmälert, ohne dass seine Geltung selbst ganz beseitigt worden wäre. So verspüren wir denn auch heute noch in unserem Privatrecht stellenweise den Einfluss des kanonischen Rechts, und es wäre gewiss keine undankbare Arbeit, diese Wirkungen einmal des Nähern zu verfolgen.

VII. Ich habe bereits das *römische Recht* gestreift und muss auch hierüber, obschon es zwar richtig ist, dass dasselbe bei uns nie in complexu recipirt wurde, einige Worte sagen. Man darf auch hier nicht ausser Acht lassen, dass dasselbe trotzdem, sowohl vor als nach der Reformation, in einer nicht zu unterschätzenden Weise eingewirkt hat, auch wenn es bloss die Anregung zur Codifikation des einheimischen Rechts gegeben hätte. Doch sein Einfluss war ein bedeutend grösserer, und es dürfte einem heute noch ohne die Kenntnis des römischen Rechtes schwer fallen, den Geist des zürcherischen Privatrechtes richtig zu erfassen. Aber bevor das römische Recht diesen Einfluss in unseren Landen ausüben konnte, musste es vorher geläutert und von seinen Schlacken gereinigt werden, und hieran hat die Reformation einen grossen Anteil. *Hottinger* führt in seiner „Geschichte der Eidgenossen" aus, wie vor der Reformation überflüssige Weitläufigkeit, sonderbare Unterscheidungen, Begriffe, Voraussetzungen den schlichten Sinn des Volkes empört haben und dasselbe auch diese Erlösung von den Priestern erfleht habe. Und sie kam in der That, und zwar ging die Hülfe gerade von der Zürich so befreundeten Universität Basel aus. Und wenn *Curticucula* im Jahr 1522, als er nach Basel kam, die Jugend dem Studium des Civilrechts noch abgewendet fand, so wurde dies bald anders, indem er wie viele andere Rechtslehrer dieser Zeit, gleich wie die Reformatoren, auf die Quellen zurückgingen und dadurch ein geistiges Band zwischen Theologie und Jurisprudenz woben.

VIII. Was nun die einzelnen *Privatrechtsgebiete* selbst anbelangt, auf welche die Reformatiou verändernd einwirkte, so ist hier Folgendes zu sagen:

Einmal verloren die *Stiftungen* viel an Bedeutung. Zwar waren die Reformatoren weit davon entfernt, die geistlichen Stifte etwa aufzuheben. Aber auch hier war die Zeitströmung mächtiger, als die Menschen geahnt hatten. Es ist gewiss nicht uninteressant, zu vernehmen, dass z. B. Bullinger die Aufhebung des Stiftes Kappel, an welchem er selbst als Lehrer gewirkt hatte,

lebhaft bedauerte. Die Aufhebung vollzog sich vielmehr so, dass die Mönche und Nonnen ihre Klöster freiwillig verliessen, da ihnen die engen Mauern in dieser lebhaften und freiheitsdurstigen Zeit zu eng geworden waren. Aus dieser Tatsache erwuchs dem Staate nach vielfachen Richtungen ein eminenter Vorteil; und es blieb ihm also der Kampf, wie wir ihn später im Aargau und in diesen Tagen in einem unserer grossen Nachbarstaaten sehen, erspart.

Ferner wurden in einem Mandat vom Jahr 1529 die ewigen *Zinse an Frucht und Geld* verboten. Dieses Verbot musste allerdings später noch des öftern wiederholt werden. Auch gegen den *Winkelkauf* und *Mehrschatz* wurde geeifert. Es wurde ferner verlangt, dass, wer in der Stadt ein Haus kaufe, den Kauf vor dem Rat zu *fertigen* habe. Auch ein neues *Zinsverbot* wurde in dieser Zeit erlassen, und das Maximum des erlaubten Zinses auf 5 % festgesetzt.

Wichtige Neuerungen fanden aber insbesondere auf dem Gebiete des *Familienrechtes* statt. Auf Ehe und Familie wurde im Gegensatze zu den früheren Jahren der sittlich ernsthafte Geist dieser Zeit übertragen. Strenge Privat- und zum Teil öffentliche Strafen wurden z. B. für den im Ehescheidungsprozess schuldig befundenen Teil festgesetzt, und es führt u. a. die im § 632 des zürcherischen P. R. festgelegte Bestimmung, wonach die Entschädigung, welche die schuldige Ehefrau dem Ehemann zu bezahlen hat, im Maximum den vierten Teil ihres Vermögens betragen darf, ihren Ursprung auf diese Zeit zurück.

Auch die vollendeten *Zivilstandsregister* nehmen in dieser Zeit ihren Anfang, indem Ehebücher angelegt wurden. So heisst es in dem Mandat vom 30. Mai 1526 (ich zitire immer nach Egli's Aktensammlung): „Zum dritten wirt es guot, die bezogne e, und vor der kilchen bestätet, angeschriben, dass man wüsse, wer elich bi einander sitze oder nit, dass man dieselben möge triben zuo dem kilchgang oder aber von einander."

IX. Wir könnten noch viele derartige Neuerungen erwähnen. Alle lassen sich zurückführen auf den damals herrschenden Ordnungssinn und das Erstarken des Staates. Die letztere Tatsache übt dann auch insbesondere ihre Wirkung im *Strafrecht*, indem man nun durchgängig im Namen des Staates und des Staates wegen bestrafte.

Aber auch Feinde hatte diese staatliche Ordnung und es ist für die damalige Zeit, wie auch für die Gegenwart, folgende Begebenheit höchst charakteristisch, welche der Chorherr Anshelm am Grossmünster unterm 12. April 1523 dem Rate berichtet: uf Sonntag Quasimodo geniti nächsthin hette er zuo gast gesessen;

und nach dem imbis, als er heimgienge und für die kilchen der parfousserherren käme, seche er da ein gross volk und wurde er ouch bewegt zuo losen, was der herr wollte predigen, diewil so vil volks da wäre. Und wie er etwas wil da stüende und doch nüt von ferre wegen hören möchte, hette es sich begeben, als die predig us wäre, dass ein junger starker gesell, so bi im stünde, spreche: herr, nemend die wort zuo üch und *teilent* mit mir. Und wie er nit wüsste, was worten der gesell meinte, seite er über ein wil zum gesellen: was er meinte für wort, so er zuo im söllte nemen? Antwurte er: die wort, so der herr hett prediget, und söllte mit ihm teilen. Daruf, als er. diser züg, güetlich zuo ihm spreche: nun, wolan, kumm mit mir heim in min hus, so will ich mit dir teilen und dir geben, was ich dir schuldig bin; bin ich dir den halben teil oder den ganzen teil schuldig, so will ich dir es gern geben — in solichem hüebe der vermeldt gesell an und seite: ir hand lang gnuog den zechenden ingenommen, und wir sölltind anfachen mit im teilen; dann er wäre ein armer gesell und wurde im alle jar ein kind. Und sig nit ane: er seite wohl drystend, er redte das mit im guoter meinung und uss dheinem bösen grund, duefür dann er's ouch also warlich hette. Und mit solichen reden sygent sie für und für von der kilchen heimgegangen und inen wol bi 40 mannen ungefarlich vor und nachgefolget. Aber dass er mit einicher unzucht oder böser worten sich ab dem gesellen klage, das tüege er nit, sonders wo er im nit guots könnte bewysen, so wellte er im doch dhein args dargegen ouch nit tuon.

Haben wir hier etwas anderes als den Sozialismus unserer Tage in einer allerdings etwas einfacheren Form?

X. Aus all dem Geschilderten sehen wir, wie die Reformation das Gebiet der bürgerlichen Lebensordnung, Staat, Familie und Wirtschaftspolitik, ihrer rechtlichen Natur nach von der Kirche abgelöst hat, um dieselben ihrer eigenen Führung zu überlassen. Die Reformation erstreckte demnach ihren Wirkungskreis nicht minder auf den Staat, die Familie, die wirtschaftliche Arbeit, als auf den religiösen Glauben. Zwingli war in unserem Staat der Reformator der ersteren nicht weniger als der letztern. Die innerliche Rechtfertigungslehre der Reformation war somit der Angelpunkt einer neuen Weltanschauung.

Der Henotheismus nach Max Müller.

Die linguistischen, archäologiischen, völkerpsychologischen und historischen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben, wie den meisten Wissenschaften, so auch der Religionswissenschaft einen mächtigen Aufschwung gebracht und neue Wege gewiesen. Während vorher das Verständnis der Religion in der Hauptsache abhängig war von metaphysischen oder kirchlichen Voraussetzungen, abstrakten Konstruktionen oder dem persönlichen religiösen Standpunkt des Forschenden und damit leicht für Religion erklärt wurde, was sich mit dem eigentlichen Wesen dieser geistigen Erscheinung keineswegs deckt, wandte sich nun das Hauptinteresse den historischen Tatsachen der einzelnen empirischen Religionen zu. Nicht mehr eine ausserhalb der einzelnen Religionen stehende natürliche oder sie alle überragende geoffenbarte Religion bildet jetzt den Gegenstand der Forschung, sondern zunächst eben jene selber in ihrem empirischen historischen Wesen und Gehalt. Sie und nichts anderes sollte fortan das Fundament sein, auf dem wissenschaftliche Religionserkenntnis sich aufbaut. Erst aus diesem empirischen Material und seinen Tatsachen sollte durch Vergleichung (so namentlich Max Müller mit seiner vergleichenden Religionswissenschaft), Induktion (so neuestens besonders Tiele in seiner Einleitung zur Religionswissenschaft) und Abstraktion (sodann die eigentliche Religionsphilosophie) bestimmt werden, was nun eigentlich das allen geschichtlichen Religionen Gemeinsame sei, das was schliesslich als das Elementare, das Konstitutive der religiösen Phänomene gelten könne und zu betrachten sei.

Mit diesem Umschwung der religionswissenschaftlichen Forschung hängt unter anderm auch die veränderte Einteilung zusammen, welche die Religionen neuerdings erfahren haben. Wenn früher logische oder metaphysische oder mehr zufällige Klassifikationen allgemein üblich waren (vergl. Volks- und Weltreligionen ; Buchreligionen und buchlose, natürliche und geoffenbarte, wahre und falsche etc.), so ergab sich jetzt ein neues Einteilungsprinzip, das den Methoden der neuen Wissenschaft entsprechend nicht von aussen an den Stoff herangebracht wurde und ihn in ein fremdes Schema hineinzwängte, sondern durch ihn selber gefordert und produzirt war, sich unmittelbar und notwendig aus

den empirischen Tatsachen ergab. Solche Einteilungen, die wesentlich auf der historischen Erkenntnis der einzelnen empirischen Religionen und ihrer gegenseitigen Verhältnisse und immanenten Entwicklungen beruhen, treffen wir in den meisten neuern religions-geschichtlichen Darstellungen (vergl. Tiele a. a. O. 48 f., 52 f.; v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte, Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 48 ff.)

Übrigens hat dieser veränderte Betrieb der Religionswissenschaft noch einen Gesichtspunkt hervortreten lassen, der vorher wenig Beachtung gefunden hat: die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Religion sowohl als objektives wie als subjektives Phänomen. Es ist von vornherein klar, dass dieses sozusagen alles beherrschende methodische Prinzip der neueren Wissenschaft seine Berechtigung auch auf dem Gebiete der Religionsforschung geltend zu machen und durchzusetzen suchte. Zwar hatten schon Herder, Lessing, Hegel und andere dem geschichtlichen und logischen Verlauf der Religion bezw. der Religionen nachgespürt; doch erst jetzt begann man intensiv die Religion auf ihren Ursprung, ihre Entwicklung, ihre Gesetze zu untersuchen. Spencer war der erste, der die Forschung in diese Bahnen lenkte, obwohl in einseitiger Weise. Und in seinen Bahnen wandelnd hat John Caird den Gedanken der Evolution bereits in den Mittelpunkt seiner Erörterung gestellt. Auch Tiele in seinem bereits angedeuteten neuesten Werk beschäftigt sich im ersten Teil sozusagen ausschliesslich mit der Entwicklung der Religion, ihren Stufen, ihren Richtungen und Gesetzen. Man darf wohl sagen, er unternimmt den Versuch, das, was die vorausgegangene Forschung in der Beziehung geleistet hat, zu kodifiziren, einheitlich zu kritisiren und zur Darstellung zu bringen.

Kaum ein Forscher hat nun aber diese eben berührten morphologischen Fragen und Probleme mehr in den Vordergrund der religionswissenschaftlichen Arbeit gerückt, als der um die Religionswissenschaft so hochverdiente Max Müller. Und eben durch ihn ist denn auch in diese ein neuer Begriff eingeführt worden, der einer längeren wissenschaftlichen Diskussion gerufen hat, auch heutzutage noch viel Anfechtung und Widerspruch findet, indess, wie mir scheint, sich schliesslich doch endgültig behaupten und durchsetzen wird: der Begriff des Henotheismus. Freilich lässt sich der Ausdruck noch weiter zurückverfolgen. Als erster scheint ihn Schelling gebraucht zu haben, der ihm zwar eine weitere Anwendung und einen mehr philosophischen Inhalt gab, aber darin doch bereits den Müller'schen Begriff einigermassen antecipirte: im Sinne der Wesensidentität aller Götter, eines

Zustandes der Indifferenz von Mono-, Poly- und Pantheismus (cf. Pfleiderer, Rel.-Philosophie II 21). Mehr im Sinne des Monotheismus hat der Philosoph Hartmann den Begriff geprägt, und Pfleiderer selbst endlich hat ihn wiederum in singulärer Weise in seine Religionsphilosophie aufgenommen, indem er in ihm die national beschränkte Form des Monotheismus sah (II 22).

Wenn ich mir nun vorgesteckt habe, zu diesem Begriffe Stellung zu nehmen, seine Berechtigung und den Beweis seiner Geltung zu untersuchen, so sei zum Vornherein ausgesprochen, dass es sich durchaus nur um die Fassung des Begriffes, die ihm M. Müller gegeben hat, und die Ausgangspunkt und Grundlage einer ausführlicheren Kontroverse geworden ist, handeln soll; und es wird deshalb zunächst meine Aufgabe sein, eben diesen klar herauszustellen. Denn wie bei M. Müller allen Begriffen überhaupt, so fehlt auch diesem mehr oder weniger die scharfe, begriffliche Distinktion. Obwohl auf den eingehendsten und gründlichsten Forschungen beruhend, ist er doch fast mehr ein Erzeugnis des diesem Gelehrten eigentümlichen Empfindens und Erkennens auf religiösem Gebiete, als einer mit aller Schärfe angewendeten exakten Methode, obwohl die Elemente dieser Methode: Vergleichung, Analyse und Abstraktion gerade bei ihm sehr stark hervortreten. Und die rechte Klarheit zu gewinnen, wird noch dadurch erschwert, dass derselbe Gedanke bei ihm in immer neuen Wiederholungen variirt wird, und zwar im Zusammenhang mit den diesem Forscher wiederum eigentümlichen Vorstellungen über Ursprung und Wesen der Religion überhaupt. Haben wir erst einmal die Sache selber vollständig klar gelegt, dann werden wir übergehen zu einer Prüfung der Argumente, welche diese Theorie zu bestätigen scheinen, hernach zu den Einwänden, welche derselben entgegenzustellen sind, um schliesslich die Frage aufzuwerfen, ob und wie weit wir es bei diesem Begriffe um ein allgemeines und notwendiges Phänomen der religiösen Entwicklung der Menschheit zu tun haben.

Wollen wir zu einem klaren Verständnis dessen gelangen, was Max Müller unter Henotheismus versteht, so müssen wir ohne Zweifel einen ganz kurzen Blick auf seinen Religionsbegriff überhaupt werfen, wie er sich durch alle seine religionsgeschichtlichen Studien hindurchzieht, sei es nun, was hier nicht zu untersuchen ist, denselben mehr zu Grunde liegt, sei es mehr durch dieselben gewonnen wird. Nachdem er schon in der Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft die Keime und Vorarbeiten seines Religionsbegriffs niedergelegt hat (vergl. besonders S. 127), hat er denselben dann vor allem in seinem epochemachenden Buche über

„Ursprung und Entwicklung der Religion“ (vergl. S. 1—57 über die Wahrnehmung des Unendlichen) entwickelt und ihn von da an, namentlich wieder in seiner „natürlichen Religion“ (125—130) immer von Neuem zur Darstellung gebracht. Den Ausgangspunkt seiner Betrachtung bildet das Bewusstsein, dessen Zustände alle in dem universellen Boden der sinnlichen Erfahrung wurzeln. Nun sind aber alle aus der sinnlichen Empfindung geschöpften Bewusstseinsvorgänge, Vorstellungen und Begriffe immer endlicher Natur. Dagegen setzt gerade diese Vorstellung endlicher Dinge immer auch etwas voraus, was über sie selbst hinausgreift: die Empfindung des Unendlichen. Diese ist immer in der Anschauung der endlichen Welt enthalten, unmittelbar, unreflektirt, notwendig. Eben diese *Empfindung* (wohl richtiger als Vorstellung oder Begriff) *des Unendlichen im Endlichen* ist das konstitutive Merkmal aller Religion. — Im Weitern teilt dann M. Müller alle der sinnlichen Vorstellung zugänglichen Objekte ein in greifbare, halbgreifbare und ungreifbare (U. u. E. 193—249). Die ersteren erklärt er für untauglich zur Religionsbildung. Wo das religiöse Empfinden an ihnen erwacht und sich an sie bindet, sinkt der Mensch herab zum Fetischismus, eine Stufe unter die Religion. Die halbgreifbaren Dinge und Erscheinungen (Bäume, Berge, Flüsse, Wolken etc.) sind schon eher im Stande, religiöse Ahnungen und Empfindungen, die Vorstellung des Unendlichen im Endlichen im Bewusstsein zu entbinden. Freilich erfüllen diese Aufgabe in weit höherem Masse die völlig ungreifbaren Objekte, alle jene Naturerscheinungen, die letztlich im Himmel ihren Ausgangspunkt haben, irgendwie mit ihm zusammenhangen. Aus ihnen sind die meisten Göttervorstellungen der alten Welt entstanden (nat. Rel. 149). Und wie in der Anschauung, Empfindung der Natur und ihrer Phänomene das Gefühl des Unendlichen im Menschen erwacht, so nicht weniger auch in der Ahnung, Empfindung der unvergänglichen Seele hinter dem vergänglichen Körper. Und eine dritte Manifestation des Unendlichen ist schliesslich das Subjekt selbst, das subjektive Selbst im Menschen, das identisch ist mit dem objektiven Selbst in der Natur. Auf dieser dreifachen Manifestation des Unendlichen beruht denn auch M. Müllers eigentümliche Einteilung der Religionen in natürliche, anthropologische und psychologische (theosophische), denen er je ein besonderes Werk gewidmet hat.

So bringt es also der Religionsbegriff dieses Forschers mit sich, dass allem religiösen Ahnen, Suchen, Empfinden, Vorstellen, immer unmittelbar und zwingend das Moment des Unendlichen innewohnt, das freilich als solches, wie er selber gegenüber seinen

Gegnern ausdrücklich betont hat, wohl zu unterscheiden ist von dem Bewusstsein oder der begrifflichen Vorstellung des Unendlichen, die erst ein Produkt längerer Entwicklung und späterer Abstraktion ist.

Damit sind wir dann an dem Punkt angelangt, an welchem uns der Begriff des Henotheismus leicht und völlig verständlich wird. Nämlich unter Henotheismus versteht Max Müller (vergl. U. u. E. 291—355) eben diese ursprüngliche primitivste Ahnung, Empfindung oder Vorstellung des Unendlichen im Endlichen, resp. des Übersinnlichen in den Objekten und Erscheinungen der sinnlichen Welt, vermöge welcher der Mensch überall *das eine und selbe* Göttliche spürt und erkennt, auch wenn es ihm in verschiedenen Gestalten sinnlicher Verkleidung, in einer der Verschiedenheit der Dinge entsprechenden Vielheit der Formen entgegentritt. Die Vorstellung, (genauer: Empfindung) der Einheit (εἷς, ἑνός) des Göttlichen ist dabei so grundlegend, dass sie in gewissem Sinne immer und überall gegenwärtig bleibt, auch wenn die Göttergestalt wechselt oder sich wandelt, so dass infolge dessen der Mensch nicht bloss in der Lage ist, sondern geradezu unter dem Zwange steht, die eine oder andere der vielen Gottheiten so anzusehen und zu behandeln, als wäre sie die einzige, als wäre sie an sich Gott, der wirkliche, ungeteilte Gott. Soviele Götter immer eine Religion aufzuweisen hat — im Momente der Anrufung ist ein *jeder* der höchste, der einzige; in ihm konzentrirt und erschöpft sich in diesem Augenblick alles Göttliche. Und so viele Götter immer neben einander bestehen mögen: sie schliessen einander keineswegs aus; sie begrenzen einander nicht; sie sind die jedesmalige Manifestation jenes *Einen* Unendlichen, das in allem ist und durch alles sich offenbart, die singuläre Form, in welcher das generelle Göttliche unter bestimmten Bedingungen hervortritt, Erscheinungsweisen jenes Einen Überendlichen, welches im typisch-religiösen Bewusstseinsvorgang vorgestellt, geahnt, gefühlt, erlebt, empfunden wird. Nicht den individuellen Gott will der Fromme auf der Stufe des Henotheismus in Gebet, Andacht und heiligen Schauens erfahren, sondern das grosse, geheimnisvolle *göttliche Etwas*, wenn ich so sagen soll, „*das* Göttliche, das Neutrum (U. u. E. 313 ff.). Eben darum überschüttet er auch jedesmal den Gott, der im Moment der andächtigen Erhebung und Anfassung vor ihm steht, mit allen Attributen, mit den höchsten Epitheta, die der Gottheit überhaupt zukommen (Nat. Rel. 125 ff. U. u. E. 329). Jede Gottheit hat also gelegentlich die höchste Stelle, erscheint gelegentlich als die einzige, darum M. Müller noch genauer von Kathenotheismus redet. Das Attribut des Göttlichen

haftet keineswegs etwa an dessen individueller Erscheinung; es betrifft vielmehr das als Allgemeines Empfundene in und hinter dem individuell Vorgestellten. Man könnte demnach den Henotheismus kurz definiren als *die Empfindung des generell Göttlichen im Augenblick der Vorstellung seiner Individuation* oder als *die Verehrung einzelner abwechselnd als höchste hervortretender Götter.* Und indem nach M. Müller diese Religionsform am Anfang der gesamten religiösen Entwicklung steht, würde sie also das erste Ringen der Menschenseele mit jenem undefinirbaren, transcendenten, „überendlichen Etwas" darstellen, das in allen Religionen als „Gott" bezeichnet wird.

Nachdem in dieser Weise festgestellt ist, was M. Müller unter Henotheismus versteht, erhebt sich sofort die Frage nach den psychologischen und religionsgeschichtlichen Argumenten, welche für diese Theorie sprechen. Wie bereits angedeutet, behauptet dieser Forscher, im Henotheismus die einfachste und primitivste Religionsbildung gefunden zu haben, die erste Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit, die Religion am Anfang der Geschichte. Er bezweifelt keinen Augenblick, dass alle Völker diese Stufe der Entwicklung durchgemacht haben; doch mit besonders überzeugender Klarheit tritt sie ihm in den religiösen Anfängen der Inder entgegen (U. u. E. 329). Aus den Hymnen und Liedern des Rig Veda, aus den hier sich vorfindenden Götternamen und -gestalten entnimmt er am liebsten sein Beweismaterial, namentlich mit Hülfe linguistischer Interpretation der Sprachwurzeln.

Nehmen wir denn dieses Beweismaterial im einzelnen vor. Zunächst spricht für seine Theorie die Beobachtung, dass soweit wir auch den religionsgeschichtlichen Prozess zurückverfolgen, sinnliche Objekte und göttliches Wesen sich nie völlig decken. Hierin hat M. Müller auch seine Gegner auf seiner Seite, wie Taylor und Tiele, die mit ihrer Behauptung des Animismus, der Allbeseelung der Natur, eben diesen wohl zu beachtenden Unterschied betonen zwischen der in der Erscheinung hervortretenden Gottheit und ihrem alles Physische und Phänomenale überragenden Wesen, das allein zuletzt im religiösen Akte empfunden wird. Nicht die Kreatur als solche wird verehrt, sondern das in ihr und durch sie sich kundgebende unfassbare, hinter ihr Verborgene, durch sie Aktive, nicht die Morgenröte, die Sonne, der Himmel etc. als solche, sondern das in alledem und durch alledas hervortretende jenseitige Wesen.

Weil also, wenn an irgend einem Punkte, so gewiss an diesem Übereinstimmung herrscht, gedenke ich mich dabei nicht

weiter aufzuhalten, indem ich nur noch auf ein bestätigendes Urteil eines so nüchternen und realistischen Forschers wie Wellhausen hinweise (Skizzen und Vorarbeiten III 172).

Aber freilich, das alles zugegeben, ist damit noch keineswegs bewiesen, dass dieses das Sinnliche überragende Göttliche auf der niedrigsten Stufe der Religionsbildung wirklich ein durch alle Manifestationsformen und allen Wechsel und Wandel des Trägers hindurch identisch sei. Hier greift denn nun M. Müller mit seinen vedischen Gottheiten, seinen sprachgeschichtlichen Kenntnissen und seiner vergleichenden Religionsforschung ein. Er ist in allen seinen Schriften unermüdlich, zu zeigen, dass es überall, bei allen Völkern, soweit sie für diese Stufe der Entwicklung in Betracht kommen, die Empfindung *desselben* Göttlichen ist, die der Verehrung und Vorstellung aller einzelner Gottheiten zu Grunde liegt. Zu diesem Zwecke verweist er zunächst auf die neben den singulären Götternamen bestehenden Appellativa (U. u. E. 224—228): devas (vergl. deus, θεός) die Leuchtenden, asuras, die Lebendigen, die tätigen Wesen, amartyas agaras, die Unsterblichen, Ewigen und Unsichtbaren — —: er hätte auch noch dazu nehmen können unter das ägyptische Appellativum mit der Bedeutung: der sich Erneuernde, ewig Junge, fortwährend sich selbst Erzeugende: ebenso generelle Bezeichnungen wie el, baal, shin, fravashi und diejenigen der griechischen, römischen und germanischen Religionen. Nach Wellhausen (Skizzen und Vorarb. III 186) wäre auch Allah ursprünglich Bezeichnung des allgemeinen Göttlichen im Einzel-Göttlichen. Soviel ist gewiss, alle diese Appellativa sind ein laut redendes Zeugnis von der in den verschiedensten und wechselnden Manifestationen des Göttlichen empfundenen Einheit, die jeden Augenblick da gegenwärtig ist, und zwar voll und ungeteilt, wo sie wirksam ist. Sie sind gleichsam das Prädikat, das bald diesem, bald jenem Namen beigelegt, sich selbst gleich bleibt, wie und wie oft immer sein Träger wechselt, und das darum das Generelle und Innerste von allen zugleich angibt. Sie sind eine Art Klassenbegriffe, ein Ausdruck für das Genus, das durch jeden seiner Vertreter in eigentümlicher Weise zur Darstellung kommt und repräsentirt wird. Hier scheint also in der Tat der Beweis erbracht zu sein, dass über dem Persönlichen das Neutrum, über dem Einzelnen das Allgemeine steht, die Individuation nur dessen Erscheinung ist. Und dieser Beweis ist darum so bedeutungsvoll, weil diese Appellative sich in der Tat bis in das früheste religiöse Leben der Menschheit zurückverfolgen lassen und allgemein verbreitet sind.

Dazu kommt noch eine andere nicht weniger beachtenswerte Tatsache: dass die inhaltliche Bedeutung sowohl der meisten dieser Appellativa, wie auch der meisten übrigen ältesten Götternamen eine und dieselbe ist. Sie beziehen sich beinahe alle auf den Himmel und seine Vorgänge (sein Leben), vor allem sein Leuchten. Devas und die vielen ihm verwandten Bezeichnungen heissen die Leuchtenden. Fast alle indischen Einzelgötter sind Lichtgottheiten, Himmelsgestalten: usha, surja, saviti, mitra. vishnu, indra, varuna. Auch agni hat eine solare Bedeutung. Vielfach wird er (als Feuer steigt er zum Himmel; als Blitz kommt er vom Himmel) mit den übrigen grossen devas identifizirt, vor allem mit der Sonne und dem Himmel. Sonnendienst ist die Religion der Ägypter. Aus Ra, dem Sonnengott, sind alle ägyptischen Götter hervorgegangen, wie er selber hervorgegangen ist aus der ältesten ägyptischen Gottheit nut = Urhimmel, Himmelsgewölbe. Astraldienst ist die Gottesverehrung der Assyrer, Babylonier und Phönizier gewesen, desgleichen der noch älteren amerikanischen Mexikaner und Peruaner. Ebenso beruht die Religion der Japaner heute noch auf Sonnendienst und in China war seit uralter Zeit Tien, der Himmel, der grösste Gott. Auch der griechische Zeus ist ein Gott des Himmels. Bei den Germanen Ziu (Tyr, vergl. auch Berchta, die Leuchtende) — ahira Mazda der Perser (vergl. auch mitra und agni) bringt Max Müller zusammen mit Varuna (nat. Rel. 476—483). Nach Wellhausen ist auch bei den Arabern die Sonne die Gottheit schlechthin (Skizzen und Vorarb. III 173) und wäre auch Jah der Israeliten der Gott des bewegten Himmels (III 175). v. Orelli endlich weist ausführlich nach, dass auch bei den Mongolen überall die Verehrung des Himmelsgottes im Vordergrund steht, ebenso bei den Negern Afrikas der höchste Gott Himmelsgott ist (746—751), überhaupt wird es ein Verdienst der Religionsgeschichte v. Orellis bleiben, gerade diese Bedeutung des Himmels und seiner Phänomene, in erster Linie der Sonne, für das religiöse Leben der Menschheit aufs nachdrücklichste betont und mit grosser Überzeugungskraft nachgewiesen zu haben (besonders S. 846). Er hat Recht: je mehr man sich die eben angeführten Tatsachen vergegenwärtigt, um so weniger kann man sich dem Eindruck entziehen, dass gerade die Verehrung des überirdischen Himmels und seiner lebendigen Vorgänge zum Urbestand der Religion gehört, und dass wir es dabei mit einer Tatsache zu tun haben, der eine allgemeine und elementare Bedeutung zukommt: die Bedeutung einer ursprünglichen und notwendigen Erscheinung im religiösen Prozesse (843—846).

Suchen wir die Bedeutung dieser Tatsache ganz besonders für unsere Untersuchung zu verstehen! So viel scheint gewiss zu sein, dass der Himmel mit seinem geheimnisvollen Leuchten, seinen augenfälligen, das physische, psychische, kulturelle und soziale Leben des Menschen aufs Tiefste berührenden Vorgängen (vergl. auch die Rolle, welche dieselben überall in der Mythenbildung spielen) von Anfang an und ganz besonders das Objekt war, an welchem das Göttliche eben als jenes Allgemeine, alles Durchdringende und alles Umspannende, jenes Unendliche im Sinne Müllers zur Erkenntnis und zur Empfindung kam. An der Vorstellung des Himmels bildete sich diejenige des Allumfassenden, Grenzenlosen, des alle sinnliche Erfahrung und alle Vergänglichkeit und Grösse, des Irdisch-Sinnlichen Überragenden. Und durch den wunderbar leuchtenden Lichtglanz, der geheimnisvoll alles überflutet, alles durchdringt, alles Leben spendet und allen Wechsel (Tod) überdauert, in der Finsternis und im Winter seinen rasch folgenden Gegensatz und seine schrecklichen Feinde findet, die er immerfort siegreich bekämpft, wurde der Mensch noch mehr bald zu Andacht, bald zu Furcht bewegt und zur Anschauung des in allem sich kundgebenden göttlichen Wesens angetrieben.

Wir müssen im Anschluss an das bisher Ausgeführte noch einen weiteren entscheidenden Punkt berühren: es ist der hauptsächlich in allen ältesten Religionen sich findende Wechsel der Gottheiten. M. Müller weist das wiederum zunächst an der vedischen Religion des Rig Veda nach. Fast alle Götter erlangen hier schliesslich dieselbe Bedeutung. So viele ihrer sind, es ist im Grunde genommen immer dieselbe Gottheit, die in jeder derselben besungen und verehrt wird. (U. u. E. 313–348, vergl. auch A. Kägi, der Rigveda, 2. Aufl. S. 47 f.) Darum ist denn der jedesmal angerufene Gott der höchste und einzige, der wahre Herr. Ganz dieselben alle andern Götter ausschliessenden Prädikate werden jetzt diesem und dann wieder jenem von denselben Verehrern beigelegt: jedem wird die ganze Fülle der göttlichen Realität zugeschrieben. Sie sind alle in derselben Weise Himmelsgötter. Darum wird auch einem jeden unter ihnen die grosse Macht zugetraut, alles Wissen und alles Können, empfangen alle dieselben Hymnen, Gebete und Opfer. Es fehlt ihnen denn auch eine ausgesprochene Personifikation. Die Vorstellung eines singulären persönlichen Wesens ist noch gar nicht typisch ausgeprägt und fest umgrenzt, sondern die Eigenschaften sind wechselnd und die Funktionen fliessend, in einander übergehend. Sie sind blosse, einander mit Leichtigkeit vertretende und ersetzende Ausserungen des einen Sächlichen (aber gleichwohl lebendigen)

Elementes; vergl. vor allem das spätere brahman und karma. Das gibt auch Deussen zu, so wenig er sonst in seinen Grundanschauungen mit denjenigen M. Müllers übereinstimmt. (I 84).

Aber nicht nur in Indien sind die verschiedenen Götter im Grunde genommen immer dasselbe. Mythologische Individualitäten des einen göttlichen Seins und Wesens sind auch die ägyptischen Gottheiten. Hier handelt es sich weit mehr als in Indien um eine lokale Konzentration der Individualitäten. Aber gleichwohl empfängt auch hier jede Lokalgottheit, die schliesslich immer nur Emanation, Funktion, Erscheinung des einen höchsten ewigen Gottes ist, sie heisse nun Ra oder Amon oder Osiris oder Horus oder Ptah, die Attribute und Verehrung, die dem einzigen Gott, dem höchsten Herrn zukommen und änliches wohl finden wir in Griechenland, Syrien und Assur, Babel und bei den kananäischen Völkerschaften.

Es bleibt mir, bevor ich zur eigentlichen Beurteilung des henotheistischen Religionsbegriffes übergehe, noch ein letzter Punkt zu erwähnen übrig, durch den M. Müller seine Theorie ganz besonders zu stärken sucht. Er weist nämlich auch noch hin auf uralte religiöse Vorstellungen und Benennungen, welche geradezu Unendlichkeit selber bedeuten. Die bekannteste derselben ist die indische Aditi. M. Müller sagt darüber selbst (nat. Rel. 140): „Aditi, eine alte Gottheit, ist eigentlich die älteste Bezeichnung des Unendlichen, nicht das Unendliche als Resultat langwieriger abstrakter Überlegung, sondern das sichtbare Unendliche, das mit blossem Auge sich wahrnehmen lässt, des unendlichen Raumes über der Erde, über den Wolken, über dem Himmel. Sie wurde A-diti genannt, das Ungebundene, Schrankenlose, man könnte fast sagen, das Absolute, wenn nicht zu befürchten wäre, dass dieser Ausdruck missverstanden werden könnte. Aditi bezeichnet den fernen Osten; aber Aditi ist mehr als die Morgenröte; Aditi ist jenseits der Morgenröte. An einer Stelle Rigv. I 113. 19, heisst die Morgenröte das Antlitz der Aditi.“ Diese Aditi erklärt M. Müller, unbeirrt durch die Einwürfe neuerer Forscher (so z. B. Baudissin in der Theol. Lit. Zeit. 1880 S. 454), welche Aditi für eine spätere Abstraktion halten, für eine der ältesten arischen Gottheiten, welche später von Indra, Rudra, Agni und anderen rein indischen Göttern verschlungen worden ist, für eine der ältesten Anschauungen und Schöpfungen des indischen Geistes (U. u. E. 260—264). Gottesnamen von ähnlicher Bedeutung sind ferner Mana (Nat. Rel. 122. U. u. E. 60), die Bezeichnung einer allgemeinen übernatürlichen Macht bei den Völkerstämmen des stillen Ozeans, und Manito, ein höchstes

Wesen ohne physische Attribute und Lokalisation bei den Indianern. Und auf eine verwandte Erscheinung macht schliesslich v. Orelli aufmerksam, wenn er einen Spruch der Babylonier für den leuchtenden Himmelsglanz anführt: „du, der du tausend Namen hast und dessen Namen wir doch nicht kennen."

Allen diesen Argumenten, die in den Augen M. Müllers für seinen henotheistischen Religionsbegriff beweisend sind, füge ich noch kurz eine eigene Überlegung hinzu, die mir nicht ganz unwichtig zu sein scheint. Ich meine die religionsgeschichtliche Tatsache der Ekstase, die zweifellos ebenfalls bis in die ältesten Zeiten zurückverfolgt werden kann und einen sehr wesentlichen Bestandteil der religiösen Entwicklung der Menschheit ausmacht, auch räumlich eine sehr weite Verbreitung aufweist. Was ist diese Ekstase anderes als eine um jeden Preis erstrebte Vereinigung mit dem göttlichen Wesen oder Versenkung in dasselbe, eine enthusiastische Erhebung in ihre Sphäre, bis zu dem Punkt, wo alles Endliche und Menschliche, einschliesslich das individuelle Bewusstsein, verschwunden ist, der Mensch nicht mehr er selber, sondern entheos, des Gottes voll? Es liegt aber auf der Hand, dass es sich auch hier wieder nur um ein Aufgehen in das Element des Göttlichen handeln kann, nicht in irgend eine individuelle Form desselben. Das ekstatische Zufliessen, Auf- und Untergehen in die Gottheit schliesst das Bewusstsein mit ein, dass es über den erreichten Besitz an göttlichem Wesen hinaus nichts Göttliches mehr gibt.

Überschauen wir nun an diesem Punkte angelangt noch einmal den bisher zurückgelegten Weg, so scheint sich mir dreierlei klar zu ergeben: einmal, dass in der Tat die religiöse Ahnung und Empfindung nicht am sinnlichen Objekte als solchem entzündet wird, sondern an dem es überragenden, geheimnisvoll und unfassbar hinter ihm tätigen Wesen. Hernach, dass dieses geahnte, erkannte, empfundene göttliche Wesen in allen Göttergestalten und durch allen Wechsel seiner Erscheinungen hindurch dasselbe ist, die religiöse Verehrung nicht eigentlich an der individuellen Form und Manifestation, sondern am identischen Wesen des göttlichen hängt, an der Empfindung der Unendlichkeit im Endlichen erwacht. Und endlich, dass sich diese Form der Religion so weit zurückverfolgen lässt, als überhaupt unsere sprachlichen und geschichtlichen Quellen reichen, ja, in ihren ältesten bekannten Bildungen recht eigentlich die herrschende ist, während, wie wir allerdings erst nachher noch dartun werden, der Polytheismus bereits eine darüber hinweggehende jüngere, sie selber voraussetzende Stufe des religiösen Prozesses ist. Mit andern

Worten: Wir kommen zu dem Schlusse, dass sich der von M. Müller aufgestellte Begriff des Monotheismus in der Tat an Hand des durch die neuesten Forschungen gelieferten religionsgeschichtlichen Materials halten lässt, und das derselbe schon die älteste durch geschichtliche Zeugnisse erreichbare Stufe religionsgeschichtlicher Entwicklung charakterisirt.

Freilich ist nun damit unsere Aufgabe noch keineswegs gelöst. Es wird sich jetzt im weitern darum handeln, auch die von den Gegnern dieses Begriffs angeführten Gegeninstanzen ins Auge zu fassen und einer Prüfung zu unterziehen. So entschiedene Zustimmung nämlich auf der einen Seite M. Müller gefunden hat (vergl. Baudissin, Theol. Lit. Zeitung 1884 S. 452 f.; v. Orelli S. 844 f., teilweise auch Siebeck S. 62 f., Chantepie de la Saucaye, Lehrbuch I. Aufl. I 45 f.), so entschiedene Abweisung hat er auch erfahren. Pfleiderer, der selbst mehr auf die verwerfende Seite neigt, hat in seiner Rel. Philosophie (II 20) einen dieser Gegner zu Worte kommen lassen, zugleich aber dargetan, dass derselbe seinen Widerspruch wesentlich auf ein Missverständnis in Bezug auf den von M. Müller gebrauchten Begriff des Unendlichen aufbaut. Mit einer persönlichen Gegnergruppe setzt sich M. Müller selbst ausführlich auseinander in seiner „natürlichen Religion" (71 ff.), doch betrifft diese Kontroverse mehr seinen Religionsbegriff und seine religionswissenschaftliche Methode als gerade den Henotheismus. Was aber die Auseinandersetzung des Henotheismus mit dem sog. Animismus betrifft, von dem aus Taylor und Tiele (Einleitung S. 249) Widerspruch erheben, so kommt dieselbe an anderer Stelle dieser Untersuchung zum Austrag. Hier handelt es sich zunächst nur darum, ein paar Gesichtspunkte aufzustellen, von denen aus die in Frage stehende Theorie zum Teil in eine etwas andere Beleuchtung tritt.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Max Müller seinen Religionsbegriff im Allgemeinen und seinen Begriff des Henotheismus im Besondern weniger aus einer genetischen Vergleichung möglichst aller empirischer Religionen auf induktivem Wege gewonnen hat, als aus einem äusserst intensiven Studium einer singulären Form der Religion, zu deren Verständnis seine eigene Geistesverfassung ihm zudem in eigentümlicher Weise entgegengekommen zu sein scheint. Er entwickelt seine Theorie des Henotheismus durch eine in ihrer Art bewundernswerte Analyse der vedischen Religion des Rig Veda. Und wenn ich recht sehe, ist das Ergebnis dieser Analyse nicht ganz unbeeinflusst von dem ihm feststehenden Religionsbegriff, den er wiederum vornehmlich den indischen Religionsbildungen, na-

mentlich den beiden höchsten des Brahmanismus und Buddhismus, entnommen hat. Hier handelt es sich allerdings ausschliesslich um die Frage nach der Einheit in der Vielheit, nach dem Wesen hinter den Erscheinungen, nach dem Sein mitten in allem Wandel, nach der Empfindung, dem Vorstellen und Erleben des Unendlichen (neutrum) im Endlichen. Aber die Frage liegt nahe: beruht nicht vielleicht diese Gestaltung des religiösen Lebens in Indien auf eigentümlichen Naturanlagen und Entwicklungsbedingungen des indischen Geistes? Verträgt sie auch wirklich eine bedingungslose Verallgemeinerung, die Erhebung zu einer notwendigen Form des religiösen Prozesses, zum einzig möglichen Ursprung des religiösen Bewusstseins? Es darf doch nicht übersehen werden, dass bei andern Völkern mehr das mythologische Element zur Ausbildung gelangt ist, bei wieder andern das kosmogonische oder das moralische. Hier muss wohl eine teilweise Korrektur oder doch Präzisirung der Aufstellungen M. Müllers eintreten. Zwar, dass wir es im Henotheismus mit einem allgemeinen und darum grundlegenden Phänomen des religiösen Lebens zu tun haben, erscheint mir gewiss; da die hiefür angeführten Beweisgründe sich über das ganze Gebiet des Völkerlebens erstrecken. Aber darin dürfte die Theorie des Henotheismus doch einseitig sein, wenn seine Entstehung ausschliesslich auf diesen einen Faktor, dieses Gefühl des Unendlichen im Endlichen zurückgeführt wird. Der Impulse, welche das religiöse Leben entbunden und zur Entwicklung gebracht haben, waren viele. Schon Pfleiderer hat die Einseitigkeit der Müllerschen Theorie erkannt, wenn er sagt, er vermisse in ihr neben der schauenden und sprachbildenden Phantasie den andern Hauptfaktor des religiösen Prozesses, die praktischen Gemütsmotive, welche zur Anknüpfung eines kultischen Verhältnisses mit den höheren Mächten führten (II 21). Und wenn wir auch rückhaltlos zugeben, dass die Müllersche Theorie wie keine andere im Stande ist, das ausschlaggebende Moment des religiösen Prozesses in Indien ebenso einfach als klar zum Ausdruck zu bringen, so halten wir es doch mit Siebeck S. 63: „Der Unterschied in der ursprünglichen Beschaffenheit des religiösen Bewusstseins lag daher wohl nicht so sehr in der Ausschliesslichkeit hier des henotheistischen, dort des animistischen Charakters, als vielmehr in der nach den Stammesindividualitäten verschiedenen Befähigung, in und mit der Vielheit der Götter das dunkel nebenher gehende Bewusstsein einer allem seelisch Wirkenden zu Grunde liegenden Einheit sich zu klarer Ausgestaltung zu bringen."

Sollen wir mit unserer Kritik einen weiteren Punkt berühren.

so lässt sich leicht beweisen, dass M. Müller, um seinen Begriff zu finden, häufig „*unser*“ Bewusstsein analysirt hat und nicht das der Menschen auf den frühesten Stufen der Entwicklung und theoretische Reflexion über das notwendige Verhältnis zwischen dem Unendlichen und Endlichen an seine Stelle setzt (Nat. Rel. 114. 133. 144 f. etc.). Doch wird das materiell von nicht allzugrosser Bedeutung sein, da wohl die einfachsten, elementarsten und ursprünglichsten Funktionen des menschlichen Bewusstseins heutzutage noch dieselben sind, wie vor 2 oder 5 tausend Jahren. Die unausbleibliche Folge ist höchstens eine gewisse Idealisirung des religiösen Bewusstseins auf jener ältesten Stufe, die sich namentlich darin geltend macht, dass Müller vielleicht doch in die Sprachwurzeln schon zu viel von erst später hervorgetretenen Vorstellungen, Empfindungen und Begriffen hineingelegt hat und sie demnach so abstrakt fasst (vergl. den Begriff der Aditi). Dass es auch sterbende Götter gibt (z. B. Osiris), ist kein Beweis gegen die Vorstellung dieses Forschers, dass das Göttliche zu allererst das lebendige Unendliche, das Ewige in seiner Aktivität ist. Denn sterbend heisst noch lange nicht sterblich, wie ja auch tatsächlich die sterbenden Götter wieder aufleben.

Dagegen scheint mir eine andere Überlegung wichtiger. Als eines der charakteristischen Merkmale seines Begriffs hat Müller angeführt, dass der Gläubige im Momente der Anrufung eines Gottes von allen andern Göttern, ohne ihr Wesen und Dasein im Geringsten zu bezweifeln oder zu leugnen, absieht oder doch wenigstens sie so behandelt, als wären sie nicht vorhanden. Nun scheint mir das aber eine Erscheinung zu sein, die, ebenso wie die Übertragung der höchsten Epitheta auf den jedesmal angerufenen Gott mehr ein Merkmal der religiösen Verehrung überhaupt ist, als ausschliesslich der ersten geschichtlichen Entwicklungsstufe derselben; jedenfalls findet sie sich sehr ausgeprägt auch in polytheistischen Religionen, welche die niedrigsten Stufen der Entwicklung längst überschritten haben. In Wahrheit wird überall im Augenblicke der Anbetung die gepriesene Gottheit allein, gleichsam als einzige, vorgestellt; das physische Leben, Phantasie, Gefühl und Wille konzentrirt sich auf *diese eine* Manifestation göttlichen Wesens, als gäbe es keine weiteren darüber hinaus (man vergleiche vor allem die ekstasische Form der Religion mit ihrer theopoiesis). In der andächtigen Erhebung und Versenkung verschwindet überhaupt das ausgesprochen Individuelle, sinnlich, physisch Beschränkte an der Gottesvorstellung. In gewissem Sinne ist also auch der Polytheist, wenigstens auf Augenblicke, Henotheist, der Monotheist natürlich ist es aus Prinzip.

Praktisch erfüllt jedesmal der Gott, mit welchem der Beter verkehrt, sein Gemüt ausschliesslich „als wäre er eben und nur er der Gott.“ Wir sehen demnach, dass dieses Merkmal für sich allein keineswegs genügen würde, um den Henotheismus als *zeitlich* die ursprünglichste, in der Hauptsache auf die erste Stufe der Religionsbildung beschränkte Religionsform zu erweisen. Es muss sich immer noch jenes andere Merkmal dazu gesellen, dass die Individuation des Göttlichen noch im Flusse begriffen ist, vielfach wechselt und wandelt, und dass die göttlichen Wesen die Fähigkeit haben, sich gegenseitig zu vertreten und zu ersetzen, weil sie weder eine ausgesprochene Personifikation noch eine bindende Lokalisation erfahren haben, wie ja das eben gerade in Indien in augenfälliger, typischer Weise der Fall ist. Dieses Merkmal fast mehr als jedes andere scheint das Spezifische des Henotheismus im Sinne Max Müllers zu sein; denn es unterscheidet ihn klar und deutlich von den andern Religionsstufen, beziehungsweise Religionsformen. Dies aufzuzeigen wird der letzte Teil der mir gestellten Aufgabe sein.

Bevor ich indess die Auseinandersetzung des Henotheismus mit dem Polytheismus und Monotheismus beginne, muss ich meine Aufmerksamkeit noch einer weitverbreiteten Theorie zuwenden, welche, selbst den Henotheismus zugegeben, an den Anfang der Religionsentwicklung eine andere Form setzt, nämlich den Animismus (Taylor und Tiele) oder anders — aber wie mir scheint sehr unglücklich — ausgedrückt, den Fetischismus (vergl. M. Müller U. & E. 58—146), richtiger ausgedrückt den Polydämonismus (Siebeck). Es handelt sich hier also um nichts Geringeres als um die viel diskutirte Frage nach dem Ursprung der Religion. Es liegt auf der Hand, dass eine so schwierige Frage nicht im Rahmen einer solchen Arbeit zu lösen ist, um so weniger, als es vielleicht eine offene Frage bleibt, ob die Religion geschichtlich und psychologisch überall genau den gleichen Anfang genommen hat. Nirgends mehr als gerade am Anfang der Entwicklung werden alle Bildungen fliessende sein.

Was nun die aufgeworfene Frage des Animismus oder Polydämonismus betrifft, so scheint mir Chantepie de la Saucaye richtig zu sehen, wenn er sich dazu äussert, es könne diese Erscheinung doch nicht als blosse Rückbildung betrachtet werden (33 f. 42), Freilich stellt sie sich als eine solche dar (wie es ja auf allen Stufen Rückbildungen gibt), sofern sie dem krassen Fetischismus gleichgestellt und mit ihm verwechselt wird, was M. Müller, soviel ich sehen kann, mit Vorliebe, wo nicht überhaupt tut (U. & E. 63 ff 119 f). Wenn er aber nun doch selber den

Bewusstseinsprozess ganz mit sinnlichen Einzelvorstellungen beginnen lässt, ist doch nicht recht einzusehen, warum nicht auch die religiöse Empfindung zunächst am Einzelnen haften soll, womit ja nicht gesagt ist, dass dieses Einzelne für die innere Empfindung und religiöse Aktion das sinnliche Objekt als solches ist und nicht vielmehr das in und hinter ihm verborgene, lebendige Uebersinnliche (Unendliche im Sinne M. Müllers), eben die anima oder der animus, der inkorperirte Geist. Lässt sich nicht geschichtlich und psychologisch eine Gestaltung des religiösen Lebens begreifen, wo zwar die aus den Natureinflüssen und Naturphänomenen geweckte Empfindung des Uebersinnlichen und Ueberendlichen keineswegs fehlt, dagegen um so mehr die im Henotheismus ausschlaggebende Vorstellung der Wesenseinheit alles Göttlichen (vergl. gute und böse Geister; Dualismus?) eine Stufe, auf die man vielleicht das von M. Müller gebrauchte Wort anwenden könnte: „Das Unendliche war da, aber noch nicht genannt und noch nicht erkannt“ (U. & E. 49)? Ich neige zu der Ansicht, dass es in der Tat eine solche Stufe gegeben hat, die Vorstufe des Henotheismus, auf die wir aber, wie ich weiter unten zu zeigen versuchen werde, mit Recht den Namen Theismus noch nicht anwenden — eine Stufe, wo das Göttliche zwar geahnt und empfunden wurde, aber noch als ein Isolirtes und Zufälliges, in seinem Dasein, seiner Tätigkeit und seinem Wirkungskreis noch ganz an seinen sinnlichen Träger gebunden. Es wäre diese Erscheinung gerade das, was M. Müller seinerseits wörtlich als Glaube an *zufällige*, vor wunderbaren Kräften beseelte Gegenstände nennt (vergl. Tiele 79 ff., Siebeck 63). Auch Deussen (I 78) setzt diese Stufe in Indien der vedischen Religion voraus und glaubt dieselbe in den Liedern des Atharva Veda sicher zu erkennen. Der Unterschied zwischen Polydämonismus und Henotheismus wäre demnach dieser: dass zwar die Ahnung des Göttlichen in jenem nicht fehlt, wohl aber die Empfindung des *einen Göttlichen* in allen göttlichen Erscheinungen, welche eben das Charakteristikum dieses letzteren ist. Wir hätten also im Polydämonismus die Grundlage vor uns, auf der sich der Henotheismus als erste *theistische* Bildung (mit der deutlichen Empfindung und Vorstellung des *einen* göttlichen Wesens) entwickelt hat, und die dann zum Fetischismus ausartete, wenn die Naturkraft mit dem Naturobjekt verwechselt wurde, der im Objekte waltende Geist mit dem sinnlichen Gegenstand. Es fehlt dieser *Vorstufe* der Religion (im intensiven Sinne des Wortes) der Glaube an das identische Göttliche oder an aus diesem hervorgegangene Götter, jene *feste* Beziehung zwischen Mensch und

Numen, wie sie auf der henotheistischen Stufe sich tatsächlich gebildet hat (vergl. namentlich den festen Opferritus, die Hymnen des Rig Veda, Magie und Mantik, Theurgie, sind der unmittelbarste Ausdruck dieses polydämonistischen Glaubens.

Suchen wir nun den Henotheismus in gleicher Weise nach vorwärts zu begrenzen, wie wir es soeben nach rückwärts getan haben, so erinnern wir uns zunächst noch einmal, dass dem Henotheismus die Vorstellung der Einheit alles Göttlichen ohne weiteres und notwendig zu Grunde liegt (v. Orelli 844). Von hier aus lässt sich die zunächst folgende Stufe der religiösen Entwicklung leicht begreifen: sie besteht in einer fortschreitenden Entfaltung dieser Einheit in in sich selbst und für sich selbst bestehender Wesen, die dann zugleich damit in feste gegenseitige Beziehungen treten. Diese Entfaltung, Individuation, vollzieht sich teils durch festere Lokalisation der Gottheiten (so namentlich in Ägypten), teils durch politische Vorgänge im Volksleben, welche bald Verschmelzungen, bald Trennungen der einzelnen Gottheiten zur Folge haben, bald auch einzelne zu besonderer Bedeutung und Mächtigkeit erheben (so vor allem die Semiten, vergl. auch viele Tatsachen der indo-germanischen Religionsgeschichte). Wir stehen hier auf dem Boden des ausgebildeten Polytheismus. Jener Wandel und Wechsel, der vermöge der zentralen Vorstellung der Wesenseinheit des Göttlichen und mangels scharf ausgeprägter und fest lokalisirter Göttergestalten das wesentliche Moment des Henotheismus bildet, hat hier aufgehört und ist zur Unmöglichkeit geworden. Jede Gottheit hat ihren bestimmten Bezirk und ihre bestimmte, in der Regel ihr ausschliesslich zukommende Funktion (vergl. vor allem den griechischen und römischen Polytheismus) und eine Ueber- und Unterordnung organisirt das Götterpantheon in Familien, in Staaten (Chant. de la Saucaye 45). Der Gedanke der festen, unverbrüchlichen Ordnung im Himmel und auf Erden, im natürlichen, sittlichen und kultischen Leben tritt stark in den Vordergrund (vergl. jene eigentümlichen Vorstellungen gerade in den polytheystischen Religionen, welche eben dies zum Ausdruck bringen: vita, asha, moira, tao, ming, dharma; vielleicht gehört hieher auch aditi).

Je genauer wir uns das eben Besprochene gegenwärtig halten, um so klarer muss es uns sein, dass die weitere Entwicklung in zweifacher Linie verlaufen konnte und musste: einmal über die Mittelstufe des Monarchismus zum Monotheismus, zu einer neuen, absoluten Fassung der einen persönlichen Gottheit, zu einer alles beschränkenden, bestimmenden und ausschliessenden

persönlichen Einheit, deren Eigentümlichkeit nun aber gerade in der festen inneren Ordnung, auf der inneren Notwendigkeit des Wesens und aller seiner Aeusserungen besteht — oder aber zu einer unpersönlichen Einheit, wobei alles Persönliche von der Idee der blossen Identität, der abstrakten Einheit, des allem Wesen und Wandel, aller Erscheinung und ihren Vorgängen zu Grunde liegenden wandellosen Seins (eine Art Atheismus) verschlungen wird. Jene erstere Entwicklung wird mehr da vor sich gehen, wo die Gottheit ausgeprägt persönlichen Charakter annahm und es zu ausgesprochen polytheistischer Religionsbildung gekommen ist; diese mehr da, wo das henotheistische Moment sich übermächtig und einseitig durchgesetzt hat, ohne dass das Moment des Persönlichen im Wesen der Gottheit trotz polytheistischer Entwicklung stark genug war, sich zu behaupten. (U. u. E. 304 ff. 311. 366: hier der Versuch, die monotheistische Entwicklung der Sonne aufzuzeigen.)

Werfen wir darum schliesslich noch einen Blick auf diese beiden Religionsbildungen: Im Henotheismus ist das εἷς (einheitlich, identisch, das Charakteristische; im Monotheismus das μονὸς (nur einer). Dort liegt der Nachdruck auf der Einheit in der Vielheit, der durchaus unbestrittenen, ja vorausgesetzten Vielheit; hier in der die Vielheit ausschliessenden Einzigartigkeit, Alleinheit, die gar nichts Gleichartiges neben sich verträgt. Aus dieser Gegenüberstellung erhellt sofort, dass wir es im Henotheismus mit einer Form der Religionsbildung zu tun haben, die sich vom Monotheismus prinzipiell scharf unterscheidet und von der dieser letztere durch eine lange und tiefgreifende Entwicklung getrennt ist. Im Henotheismus stehen die einzelnen Gottheiten, ohne sich gegenseitig zu beschränken oder auszuschliessen, vollständig gleichberechtigt nebeneinander, sodass gelegentlich eine jede die höchste ist und jede andere vertreten und ersetzen kann; der Monotheismus dagegen kennt nur einen einzigen Gott, alle andern göttlichen Wesen, die einst bestanden haben, sind zu Äusserungen seines Wesens oder zu Dienern seines Willens geworden, zu seinen Manifestationen oder Funktionen (vergl. die Jazatas des Ahuru, die Engel in der jüdischen Religion und die elim im Islam).

Die andere angedeutete Entwicklung hat der indische Geist eingeschlagen. In direkter typischer Weiterbildung des Henotheismus, ohne die Zwischenstufe eines scharf ausgeprägten Polytheismus, gelangte er zur exklusiven Betonung der Einheit des Göttlichen, zum unterschiedslosen Sein, das schliesslich in irgend welchen Manifestationen gar nicht erkannt werden kann, über-

haupt keine Manifestationen mehr hat, sondern nur durch das Aufgehen alles Individuellen im Universellen, durch das persönliche Eingehen und Verharren in einem wandellosen und bestimmungslosen Sein, das Aufgehen und Untergehen des Atman im Brahman, erkannt und erlebt werden kann. Nicht ein persönlicher lebendiger Gott ist hier die höchste Offenbarung des religiösen Prozesses, sondern das göttliche All-Eine, die verborgene unendliche Realität, die mit ihrem Heraustreten aus sich selbst, aus ihrer regungs- und bewegungslosen Einheit sich selbst aufgeben und verlieren würde. Das schlechthin neutrale ist hier die höchste religiöse Kundgebung. Dieses Neutrum war und ist das letzte ausschlaggebende Moment im höher entwickelten religiösen Bewusstsein Indiens, alle Vorstellungen, Empfindungen und Bestrebungen des Gläubigen. Brahmanen oder Buddhisten, (wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann), bestimmend. So sonderbar es klingen mag: eine Art Atheismus ist hier die Vollendung der Religion (vergl. Nat. Rel. 348—355).

Ich glaube die Frage, die uns beschäftigt, in einem grössern Zusammenhang beantwortet zu haben und zwar in dem Sinne, dass ich den Begriff des Henotheismus, wie ihn Max Müller aufgestellt hat, in der Hauptsache gerechtfertigt, durch die Tatsachen der Religionsgeschichte für genügend begründet halte. Ich bin freilich der Meinung, dass er mit diesem Begriff nicht eigentlich die erste geschichtliche Ausprägung (Stufe) der Religion bezeichnet hat, da für die Bezeichnung Animismus (recht verstanden nicht im Sinne von Fetischismus oder Polydämonismus) wohl ebenso angenehm ist und die Theorie des Animismus sich mit derjenigen des Henotheismus sehr wohl verträgt. Vielmehr hat er damit weit eher die ursprünglichste und allgemeinste *Form* der Religion gekennzeichnet, wie sie allen Stufen der Entwicklung der Religion eigen ist, aber freilich, nach den geschichtlichen Zeugnissen zu urteilen, gerade am Anfang derselben, so gut wie allgemein Tatsache war. Und insofern bedeutet allerdings der von ihm aufgestellte Begriff eine wesentliche und bleibende Errungenschaft für die Religionswissenschaft. Denn sie macht es uns gewiss, dass die Ahnung und Empfindung, die unmittelbare und unreflektirte Vorstellung *„eines Göttlichen“* aller wirklichen Religion zu Grunde liegt, einen konstitutiven Faktor der Religion von Anfang an gebildet hat. Da erst beginnt Religion, wahre Religion, die über allen blossen Geister-Dämonenglauben und Fetischdienst hinausliegt, oder, wie vielleicht noch richtiger gesagt werden kann: da nur hat sich die Religion so behaupten, durchzusetzen und zu entwickeln vermocht und vor

der Verkümmerung in jene eben genannten Erscheinungen und damit dem Zerfall überhaupt bewahren können, wo das eigentliche Bewusstsein, die Empfindung und Erfahrung des einen Unendlichen, Ewigen, Lebendigen, das in und hinter allem Endlichen, seinen Erscheinungen und Vorgängen liegt, zum Durchbruch gekommen und das menschliche Gemüt bewegt und ergriffen hat. Wundt sagt irgendwo in seiner Psychologie: Der Sprung von der blossen Associationstätigkeit zur freien Intelligenz sei ein gewaltiger, der grösste in der seelischen Entwicklung; sei er aber einmal getan, dann eröffne sich jener unbegrenzte geistige Fortschritt, der mit innerer Notwendigkeit bei irgend einem Punkte zu Kultur und geschichtlichem Dasein gelangen müsse. Vielleicht beruht der Anfang der Religion auf einem ähnlichen oder gar gleichen Sprung, dem gleichen geheimnisvollen, menschlicher Erklärung und Ableitung nie ganz zugänglichen wunderbaren Vorgang des Seelenlebens, einer ähnlichen oder der gleichen Schöpfertat Gottes. Aber als einmal die Vorstellung und Empfindung *des Unendlichen* (im Sinne M. Müllers) *des in allem und durch Alles waltenden und sich kundgebenden Göttlichen* ins menschliche Bewusstsein getreten war, war zugleich damit jene ganze unendlich reiche Geschichte der Religion gegeben, die im Leben der Menschheit eine so zentrale, grundlegende Bedeutung erlangt hat. Es wird ganz besonders das grosse Verdienst M. Müllers bleiben, dass er durch seine Theorie des Henotheismus den primär und typisch religiösen Bewusstseinsvorgang sehr wesentlich aufgeklärt und gezeigt hat, wie diese ursprünglichste Form der Religion sowohl die Möglichkeit der Rückbildung in unterreligiöse Formen als der Weiterbildung in höher entwickelte Religionsstufen in sich trug. Gerade das macht den von ihm in die Religionswissenschaft eingeführten Begriff so annehmbar, dass von ihm aus ein Verständnis der gesamten Entwicklung der Religion leicht und ungezwungen möglich ist, vor allem auch die Ausgänge derselben in den Monotheismus und den indischen Pantheismus bezw. Atheismus völlig natürlich erscheinen.

Zur Abwehr.

Von Dr. *A. Bolliger*, Professor in Basel.

Aus einem Briefe, in welchem ein Mann seiner Schwester für den übersandten „Weg zu Gott“ dankte, wurde mir am 2. Jan. durch einen Dritten zur Herzstärkung folgender Passus übermittelt: „Es war ein *Ewigkeitsjahr*. Ich habe da wieder glauben gelernt! Niemals habe ich mich mit einer Religion wahrhaft befreunden können, wo ich einfach ins Blaue hinein und blindlings glauben und annehmen sollte. Jetzt aber, wo mein Auge geöffnet wurde und auf Schritt und Tritt Gottes Wort, ja ihn selbst *sieht*, kann ich glauben, weiss ich ein Reich Gottes *auf Erden* und möchte mich nun auch in demselben nützlich machen, zuerst mich selber und dann andere dafür bereiten. — Habe also Dank für die zeitgemässe Gabe!“ Am 6. Jan. empfing ich von anderer Seite folgende Zuschrift: „Ihre Theologie ist mir lieb, soviel ich davon gelesen; sie unterscheidet sich von der Barth'schen für mich hauptsächlich dadurch, dass sie *bejaht*, während B. verneint und im Grunde nichts anderes Positives an die Stelle setzt. In der Bejahung ist Kraft, Sieg und Freude, ist nach meinem Sinn schon fast Ewigkeitsleben.“ Wie wohl die beiden Pfisters Negationen goutirt hätten, die ich, wenn ich mich recht erinnere, am 7. Januar zu geniessen bekam! Das Nein hat ja in der Wissenschaft auch seine Stätte und sein gutes Recht, wenn von einer starken, besser begründeten Position aus morsche schlechtbegründete Positionen weggeräumt werden müssen. Also hatte ich zunächst gar nichts dagegen, wenn Pfister in zwei Artikeln der theologischen Zeitschrift mir mit seinem Nein, Nein und abermals Nein entgegentrat. Aber scharf schaute ich nun doch aus nach der bessern Position, die ihm zu all den Negationen das Recht gibt. Ich fragte: Wo sind die härtern Realitäten und bessern Gründe, die ihm, der ja auf einer christlichen Kanzel steht, die Existenz, die Macht, Weisheit, Liebe Gottes allen Einwendungen gegenüber verbürgen? Wo steht sein Erkenntnisbaum mit den positiven goldenen Früchten, welche diesem reichen Manne erlauben, meine Früchte ins Kehrichtfass zu werfen? Schon fürchtete ich, dass dieser Baum im „Kritischen Wald“ nicht wachse; endlich fand sich doch im hintersten Winkel

des pfarrherrlichen Gartens ein unansehnlich bescheidenes Bäumchen. Aber ich habe Sinn für unansehnliche, bescheidene Dinge. Sehen wir uns darum die Pflanze an!

Pfisters Position.

Pfister sagt S. 227 der theol. Zeitschr.: „Als *Glaubende* betrachten wir die hinter uns liegende Zeit, als Glaubende die, welche vor uns sich ausdehnt. Umfassende Weltkenntnis wird als Impuls und Korrektiv der instruktiven ethischen Gefühle sehr wertvoll sein. Doch von *Beweisen* ist keine Rede. Die Methoden, welche dem Physiker den Kredit der Zuverlässigkeit eintragen, lassen uns in diesen Fragen völlig im Stich und es gibt gegenwärtig keinerlei Aussicht, jemals exakte Antworten auf sie zu gewinnen. Der Glaube allerdings wird sie sich geben müssen und nach jenem merkwürdigen psychologischen Zustand trachten, den wir Gewissheit nennen." In der Tat sehr merkwürdig! Untüchtig, die höchsten Lebensfragen erkennend zu lösen, werden wir an die Instinkte gewiesen. Das Zutrauen zum Intellekt ist der Feind, der Logos ist das Irrlicht. Wende dich ab von deinen Philosophen, arme Menschheit, und lass ihre Erkenntnisaspirationen! Wende dich zur Tierheit! Doch lassen wir die Diskussion der Instinkte, weil aus den spärlichen Worten Pfisters nicht klar wird, wie weit er auf die instinktiven Gefühle seine Hoffnung setzt, wie weit er das intellektuelle Korrektiv dieser Gefühle in Anspruch nimmt.

Aber von Pfisters Glaubensbegriff können und müssen wir reden. Machen wir uns die Spannung zwischen meinem Erkenntnisversuch und seinem „Glaubenspostulat" klar: Ich suchte die vier Sätze „Gott ist, ist Allmacht, ist Geist, ist Liebe" mit normalwissenschaftlichen Mitteln gegen allerlei Einwände sicher zu stellen, ich suchte sie wissenschaftlich zu begründen oder zu beweisen. Dem gegenüber macht mein Gegner geltend, dass von Beweisen hier nicht die Rede sein könne, dass wir glauben und glaubend nach dem merkwürdigen psychologischen Zustand der Gewissheit trachten müssen. An meine persönliche Adresse macht Pfister S. 227 geltend, dass ich gewiss längst *glaubend* jene höchsten Dinge umarmte, ehe ich sie erkannte, resp. zu erkennen vermeinte. „Bolliger war gewiss ein überzeugungsvoller, lebendiger Christ, ehe er in die Schule Lotzes ging, der ihm aber möglicherweise zum starken defensor fidei wurde". Ich frage: Was weiss denn Pfister darüber, ob ich je, bevor oder nachdem ich zu Lotzes Füssen gesessen, ein überzeugungsvoller, lebendiger Christ war. Wer auch nur ein Senfkorn Glauben habe, der werde

Berge versetzen, hat Einer gesagt. Ich habe in meinem Leben einige Berge noch nicht versetzt; also ist ja wohl auch das Senfkorn rechten Glaubens eine halbwegs problematische Grösse. Reduziren wir also Pfisters günstiges Präjudiz auf das richtige Mass! Er will sagen: „Bolliger hat gewiss die Sätze seiner theologischen Prinzipienlehre. dass ein Gott ist, der mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte die Welt und unser Leben hegt und lenkt, herzlich und kräftig bejaht, ehe ihm Lotze zum starken Anwalt dieser Sätze wurde.“ Dass dem so ist, war uns wirklich längst gewiss, was uns nicht hindern soll, die nachträgliche Aufklärung über diesen Sachverhalt dankend zu quittiren. Es ist in der Tat so, dass meine Wiege nicht allzuweit von einer Kirchentüre stand, und dass die Überzeugung, es gebe einen himmlischen Vater und Herrn aller Dinge meine geistige Muttermilch war. Aber es erwuchsen - und darum handelt es sich jetzt — es erwuchsen dieser Tradition, welche so oder so die Kindesseele okkupirt hatte, nachderhand Feinde. Ernste (oder doch ernst scheinende) Männer bestritten jene Sätze, zogen Gottes Macht, Weisheit, Güte, ja Gottes Existenz in Zweifel; sie taten es mit Gründen, mit ansehnlichen Gründen. Da wurde es denn doch eine Frage, ob ich jene in der Jugend rezipirte Tradition festhalten könne oder nicht. Jedenfalls bestand die Aufgabe, Gründe mit Gründen zu überwinden, starke Gründe mit stärkern, d. h. es erwuchs mir die Aufgabe der Apologetik oder dann die Pflicht, ehrlich zu kapituliren. Ich habe jene Aufgabe, Gründe mit Gründen abzutreiben, an die Hand genommen, erst für meine Person, und als „ich meine Seele gewonnen“, wurde ich Anwalt der Tradition für die Kirche, der ich als Lehrer diene;[1]) und dabei ist mir Lotze, allerdings nicht als isolirtes

[1]) Tröltsch sagt „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon S. 1: „Die orthodoxe Theologie entsprang wie alle Dogmatik und das Dogma selbst dem apologetischen Bedürfnis einer Auseinandersetzung zwischen den positiven Religionsvorstellungen und dem übrigen Wissen eines Kulturvolkes.“ *Meine* Dogmatik hat keinen andern Ursprung und Zweck. Freilich habe ich dazu zwei wesentliche Limitationen zu machen: Mein Ziel war nicht, die in der Jugend angeeignete christliche Tradition gegenüber atheistischen oder wie immer beschaffenen Einwänden um jeden Preis zu retten; das Ziel war blos, sie zu retten, wenn es auf redliche Weise mit Waffen der Wahrheit möglich war. Sonst war ich bereit zum Gegner überzugehen. Wer die bessern Gründe, wer die Wahrheit auf seiner Seite hatte, dem hatte ich mich verschrieben. — Damit ist auch schon die andere Einschränkung gegeben: Ich hatte nicht das Ziel, die Tradition nude . . crude zu retten. Weil mir an der Wahrheit lag, war ich bereit, von der Tradition alles aufzugeben, was sich mit Tatsachen und Gründen nicht halten liess; und das Haltbare wollte ich, pietätslos gegen alte Gewänder, in *der* Form

Individuum, vielmehr als letzter einer grossen Wolke von Denkern, die bis zu Xenophanes zurückreicht, ein grosser Helfer geworden. Mein Kontakt mit Lotze hat einfach den Sinn, dass ich stehe im grossen Strom der abendländischen Wissenschaft, und nicht an der Quelle dieses Stroms, sondern dort, wo er, durch die ganze Vergangenheit bereichert, breit, tief und klar in die Ebene der Gegenwart tritt.

Was gibt's denn nun gegen meine apologetischen Bemühungen einzuwenden? Hätte ich etwa den Gründen, welche verschiedene Gegner gegen die theistische Tradition der Kirche vorbrachten, nicht Widerstand leisten sollen? O doch, sagt mir Pfister. Nur die Art, wie du widerstandest, war aussichtslos. Du hättest darauf verzichten sollen, Gründe mit Gründen, atheistische Beweisführungen mit bessern theistischen abzutreiben.[1]) Von Beweisen kann hier nicht die Rede sein. Die Feinde hauen zwar den Theismus mit Gründen in die Pfanne; aber du musstest darauf verzichten, ihn mit dem Schwerte des Geistes herauszuhauen. Wie eine Schildkröte musstest du dich in den Panzer *des Glaubens* zurückziehen und nach jenem „merkwürdigen

---

festhalten, die im besten Sinne nicht nur zeitgemäss, sondern wahrheitsgemäss wäre. Kurz, die apologetische Aufgabe wurde von uns modo philosophico an die Hand genommen als von solchen, die ihre Seele nicht der Tradition sondern nur der Wahrheit verschrieben haben. Alle wesentlichen Stücke altchristlicher Tradition wurden tatsächlich behauptet, aber nur weil sie die besten Gründe auf ihrer Seite hatten, weil sie durch das Zeugnis des lebendigen Wahrheitsgeistes beglaubigt wurden.

[1]) Was ein Doktor der Philosophie also will, hat unlängst ein Doktor der Theologie folgendermassen formulirt: „Der Intellektualismus ist der Feind . . . Bolligers Theologie teilt die Mängel aller intellektualistischen Systeme . . . Wollen wir den Materialismus und alle unterchristlichen Weltanschauungen überwinden, so müssen wir einen andern Weg einschlagen. Ich weiss, wie schwer uns allen dieser Weg wird; wir haben lange die Kette des Intellektualismus getragen oder tragen sie noch: wir schleppen das Vorurteil durch's Leben, gewiss sei nur, was man wissen könne . . . Aber das Reich dieses Tyrannen (des Intellektualismus) ist doch erschüttert . . . Wir stehen in einer grossen revolutionären Bewegung der Geister, die entschlossenen und zielbewussten Kampf gegen den Intellektualismus bedeutet . . . Welt- und Lebensauffassung gründet sich auf Werturteile . . . von Werturteilen ausgehend haben wir die Wahrheit des christlichen Glaubens dem Materialismus gegenüber zu erweisen." (vid. Verhandl. der Predigergesellschaft 1901). Philosophie und Theologie geben sich hier wieder einmal wunderlich. Sei's drum. Die schönsten Damen tragen in diesen Tagen Masken. Die beiden altehrwürdigen Damen Philosophie und Theologie haben so grosse Verdienste, dass sie sich erlauben dürfen, sich auch einmal faschingsmässig zu geben und ihrem zu ewiger Ehe angetrauten Gemahl, dem Logos, eine lange Nase zu machen. Ihr Aschermittwoch und die Metanoia wird ja nicht lange auf sich warten lassen.

psychologischen Zustand trachten, den wir Gewissheit nennen.“ Verzeih' mir's Gott, dass ich keine Schildkrötenanlagen habe und den sündhaften Hang verspüre, Hieb mit Hieb zu pariren, Grund mit Gründen abzutreiben! Bin ich auf falschem Weg, so ist's immerhin ein Trost, dass ich mich in guter Gesellschaft befinde; denn die namhaftesten Lehrer der Kirche seit dem apostolischen Zeitalter haben die apologetische Aufgabe ungefähr so gefasst wie ich, d. h. sie haben sich verpflichtet gefühlt, Gründe mit Gründen zu besiegen.

Wenn ich nun auch in den Abgrund jenes merkwürdigen psychologischen Zustandes, der jenseits aller Gründe und mit Verzicht auf Gründe sich der Gewissheit erfreut, nicht hinabzutauchen vermag, so bin ich doch imstande ein Problem, das an der Oberfläche liegt, mit Pfister zu diskutiren. Er sagt mir als Sprecher einer z. Z. herrschenden Strömung: „In den Grundfragen der Theologie sind Erkenntnisse, Beweise nicht möglich; da müssen wir glauben.“ Es sei, glauben wir! Aber nun bitte ich den Gegner um ein Kriterium von Glauben und Aberglauben. Nicht wahr, unter Glauben verstehen wir doch beide ein Festhalten an realen Grössen, während der Aberglaube ein Hangen an, eine Zuversicht zu fiktiven Grössen ist. Aber welches ist denn das Kriterium des Realen und des Fiktiven? Ich wüsste nicht, dass jemand im Okzident oder Orient je ein anderes gewusst hätte als dies: Das Reale wirkt, tut seine Wirklichkeit irgendwie kund, während das Fiktive nicht wirkt, sich nicht bezeugt.[1]) Was sich aber be-

[1]) Dies Kriterium tritt uns in klassischer Formulirung z. B. 1. Kön. 18, 26 ff. entgegen. Wirken und Nichtwirken wird hier zur Probe des wirklichen und des eingebildeten Gottes gemacht: Die Baalspriester, 450 an der Zahl, rufen vom Morgen bis zum Mittag „Baal, erhöre uns!“ Aber da war kein Laut und keine Antwort zu verspüren. Elias höhnt: „Ruft nur laut; denn er ist ja ein Gott. Er hat wohl den Kopf voll oder ist beiseite gegangen“ u. s. w. Die Baalspriester schreien weiter; aber Baal offenbart sich nicht. Was tut nun Elias? Er predigt wohl: Mein Gott ist auch ein verborgener Gott wie euer Baal, und wer ihm wohlgefallen will, muss an ihn, der in rein transempirischer Heimlichkeit tront, glauben? Er predigt wohl nach berühmten Mustern: Glaubt an Jahwe, den verborgenen; denn die Religion fängt gerade dort an, wo alle Erfahrung aufhört!? Nein doch. Elias würde damit seinen Gott dem Baal gleichstellen, d. h. zu den fiktiven Göttern versetzen. Er betet: „Jahwe, du Gott Abrahams, Isaks und Israels, lass heute kund werden, dass du Gott in Israel bist, ich aber dein Knecht! Erhöre mich, damit das Volk erkenne, dass du Jahwe der wahre Gott bist!“ Da fiel Feuer von Jahwe herab und verzehrte das Brandopfer u. s. w. Das Volk aber fällt nieder vor dem offenbaren Gott und ruft: Jahwe ist Gott, Jahwe ist Gott! Tröstlich ist an der Erzählung beiläufig auch dies, dass es hier nicht auf Zahlen ankommt. Es ist da nur *ein* Elia, der sich an den empirischen Gott hält, und 450 Priester, die an den fiktiven Baal glauben. Also!

zeugt, tritt in den Bezirk des Erfahrbaren und damit des Erkennbaren. Also ist der Glaube ein Festhalten an Grössen, die sich irgendwie als wirkliche ausgewiesen, irgendwie offenbar geworden, in den Bezirk des Erkennbaren getreten sind. Wir können immer nur an Grössen glauben, die uns offenbar geworden, die sich vor unserer Erkenntnis als wirkliche ausgewiesen haben. Der Glaube ist immer ein Festhalten des irgendwie Erkannten, während der Aberglaube das Fiktive, Unwirkliche, Unerkannte umarmt. Mithin hat der Glaube die Erkenntnis seines Objekts zur schlechthin unerlässlichen, selbstversändlichen Voraussetzung. Fides est fiducia, ergo et notitia, quia in rem ignotam non potest ferri fiducia. Fides nos in corde certos, pacatos et quietos reddit, utique ergo requiritur, ut fundamentum, cui innititur, perspectum atque cognitum habeat, sagt Johann Gerhard, (cit. bei Tröltsch a. a. O. S. 37). Wie stehts denn nun mit Pfisters Zumutung, das wir in theologicis auf Erkenntnis verzichten und glauben sollten? Sie ist — ich muss um der Sache willen deutlich reden — ohne Rest absurd. Der Glaube, der rechte Glaube, kann ja nie in Erscheinung treten, bevor nicht sein Objekt in irgend einer stahlharten Offenbarung uns qua Erkennenden sich ausgewiesen hat, während der Aberglaube an nicht offenbare, nicht erkannte, an erträumte Objekte sich klammert. Ich meinte bisher immer, dass wir Christen den Mut haben, unsere Religion im Unterschied von anderen Religionen Offenbarungsreligion zu nennen, weil wir wissen, dass unser Gott in diesen und diesen Realitäten in Erscheinung getreten ist und als ewig lebendiger seine Macht und Gottheit unablässig uns zu sehen, zu schmecken, zu fühlen gibt. Und ich hoffe nie so klug zu werden, dass ich das anders meinte. Die ganze Geschichte der Religion Israels [1]) ist bei allen mächtigen fiktiven Ingredienzien, denen sie auf lange Zeit Raum gab, doch die Geschichte eines immer völliger in die Helle der Offenbarung und damit der Erkenntnis tretenden Gottes; und die Aufgabe der Zukunft besteht darin, die fiktiven Ingredienzien, gegen welche die echten Propheten schon bisher kämpften, immer völliger auszuscheiden und uns durch allen Nebel hindurch in das Herz des wirklichen, in stahlharten Realitäten sich bezeugenden Gottes hineinblicken zu lehren. Allen Völkern müssen die Augen für diesen Gott aufgetan werden. Zur Erfüllung dieser Mission in der Völkerwelt müssen wir freilich selber erst Sehende

[1]) Das Christentum ist nicht eine neue Religion. „Die Anfänge unserer Religion“ sind nicht bei Jesu, sondern tausend und einige hundert Jahre früher zu suchen.

sein. Wer nicht sieht, ja die Möglichkeit des Sehens, Hörens, Erkennens des wirklichen Gottes leugnet, dem gilt, wenn er dennoch das Amt des Wortes sich anmasst, Matth. 15, 14. Und das Wort unmittelbar vorher ist auch beherzigenswert: Jedes Gewächs, das nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, (es geht an die Adresse der Pharisäer) wird ausgerissen werden. Gott hat die blinden Pharisäer demnächst wirklich weggeworfen. Aber der eine, der voll der Erfahrung und Erkenntnis des lebendigen Gottes durchs jüdische Land schritt, — der eine, der den Vater *kannte*, lebt und ist bei uns alle Tage und öffnet denen, die es begehren, die Augen für den lebendigen Gott.

Genug davon! Ich glaube es hinlänglich begründet zu haben, warum ich Pfister zu seiner Position, welche die mangelnde Erkenntnis durch „Glauben“ [1]) ersetzen will, nicht gratuliren kann. Ich traue Pfister zu, dass er in kurzem diesem Glaubensbegriff den Abschied gibt und zu mir übergeht.

Pfisters Negationen.

Ein tapferer Philosoph hat einem radikalen Skeptiker (vid. The Monist, 1898, S. 620) ein Wort Shakespeare's in's Stammbuch gestiftet: „Hängt Euch auf, tapferer Crillon! Wir fochten bei Arques, und Ihr wart nicht dabei.“ Die von der Skepsis ungeknickten Philosophen kämpften zu jeder Zeit einen schweren Kampf gegen Gog und Magog, gegen die Mächte der Finsternis und des Kleinmuts: ihr Sieg ist nie ein endgiltiger, sie dürfen nicht auf den Lorbeeren faul werden; die Schlacht will in jedem Jahrhundert gegen neue Feinde geschlagen sein. Aber sie tun ihre Pflicht, erkämpfen und schirmen in jeder neuen Fährlichkeit der Menschheit beste Güter und dürfen allen Skeptikern und Nörglern sagen: Wir taten unser Bestes — *und ihr wart nicht dabei.*

Das Shakespearewort gehört nicht in Pfisters Stammbuch. Er hat meinen Gottesbeweis nicht abgelehnt als einer, dem alle intellektuelle Bemühung auf diesem Gebiet hoffnungslos erscheint. Er lehnt ihn vielmehr ab *mit Gründen;* er hat die Tragkraft meiner Beweise geprüft und sie unzulänglich erfunden. Ein korrektes Verfahren.

Zwar lauert ja wohl *hinter* Pfisters Kritik die Annahme, dass er wohl auch jede andere weit bessere Art der Beweis-

[1]) Wie sein Glaubensbegriff sich zu den eigenen sublimen Ausführungen S. 228 verhält, mag Pfister mit sich selber ausmachen. Das ist mir zu fein und hoch.

führung der Unzulänglichkeit überführen würde, sintemal „von Beweisen hier keine Rede sein kann“ und „gegenwärtig keinerlei Aussicht ist, jemals exakte Antworten . . zu gewinnen“. (S. 227). Aber das bleibt im Hintergrund und was im Hintergrund ist, geht mich nichts an. Im Vordergrund gibt er sich wie einer, der den Beweisen nicht abhold ist, vielmehr gerne bereit wäre, bessere Beweise anzuerkennen. Das geht mich an.

Ich muss mich in meiner Replik auf das Wichtigste beschränken:

Ich scheide von der Betrachtung aus das Schlusswort S. 229, das so schön klingt wie eine Grabrede. Wie war das möglich? Das Verdienst meiner paar Schriften besteht, wenn sie überhaupt eins haben, in ihrer Erkenntnisarbeit, das Verdienst des „Weg zu Gott“ zumal in den Beweisen für Gottes Existenz und Qualitäten. Nun hat Pfister diese Beweise als wertlos erfunden. Woher nimmt er denn nun das Zeug zu dem Panegyrikus? Der Gegner ist ja tot, tot wie sein Gott (S. 213). Und nun lobt man die schöne Leiche: „der Kopf zwar etwas zu klein, als dass ein vollgewichtig Gehirn darin Platz gehabt hätte; aber im übrigen der reinste Apoll!“ Ich bin nicht harmlos genug, um nicht den Sinn dieser Schlusseite zu ahnen, aber auch nicht selbstbewusst genug, um meiner Ahnung zu trauen. Bleibt das beste: wir isoliren uns gegen dies Schlusswort.

Ich scheide weiter aus, was Pfister gegen meine Jugendschriften vorbringt. Fast zu viel Ehre, dass er sich so eingehend damit zu schaffen macht; schade, dass er mir diesen Liebesdienst nicht zwanzig Jahre früher erweisen konnte! Es besteht ja nun freilich zwischen meinem „Problem der Kausalität“ und dem „Antikant“ einerseits und dem „Weg zu Gott“ andrerseits ein ungebrochener Zusammenhang. Ich habe mich nie zu einem eigentlichen Bruch genötigt gesehen, sondern habe, soweit des Lebens Not und Unverstand es zuliess, an den alten Fäden weiterspinnen dürfen. Aber behaften lass ich mich nun doch bei den Formulirungen meiner Jugend im einzelnen nicht. Ich mag nicht untersuchen, wie weit Pfisters Einwände begründet sind, wie weit nicht. Ob so, ob anders, ich mag mit ihm um diese Beute nicht streiten. Des Streites wert ist mir jetzt nur der in meiner letzten Publikation dargelegte Gottesbeweis.

Aber auch die den „Weg zu Gott“ betreffenden Ausstellungen Pfisters kann ich nicht als ganze diskutiren. Ich werde mich mit ein paar Stichproben begnügen. Wie ein kluger Käshändler sich mit ein paar Proben begnügt, so werden wir es auch halten; fallen die Proben schlecht aus, so kaufen wir das „Mulchen“

nicht. Nur das darf man billigerweise verlangen, dass wir die Proben nicht nehmen von ein paar in den Winkel gestellten Exemplaren, vielmehr von solchen, die er ostentativ in den Vordergrund schob.

Erste Probe. Da ist gleich das Wunderlichste, was man an Polemik erleben mag, Pfisters Bekämpfung des auf eine Analyse der Wechselwirkung gegründeten Gottesbeweises. Sein Resultat lautet in Sachen: „So betrachten wir *Lotzes* und *Bolligers* Unternehmen für gescheitert. Eine unbefangene und gründliche Betrachtung des Problems der Wechselwirkung liefert für die theoretisch unanfechtbare Gotteserkenntnis keinen, aber auch gar keinen Beitrag.“ Dies Resultat der „unbefangenen und gründlichen Betrachtung“ ist vielleicht ein Irrtum, aber wunderlich werd' ich es nicht nennen. Aber S. 181 lesen wir: „Wenn nun Bolliger mit uns einig ist in der Annahme einer durchgängigen Verbundenheit der Weltteile, ja ihrer Wechselwirkung ...., so ergibt sich für die Bestimmung der Elemente von vorneherein folgendes: *Die Elemente können nicht absolute Substanzen sein.* Wären sie das, so brächte sie auch kein Gott in ein reales Wechselverhältnis. Wir behaupten sogar mit E. v. Hartmann: „Getrennte Substanzen können nicht einmal in ideelle Beziehungen zu einander gesetzt werden, geschweige denn in reelle.“ Der Beweis ist sehr einfach: „Zwei numerisch verschiedene Substanzen würden sich zu einander verhalten wie zwei Absolute, deren jedes innerhalb seiner Welt oder seiner Welten alle möglichen Beziehungen unterhalten mag, die aber ohne jede Beziehung untereinander bleiben würden. Also ist auch keine Vernunft denkbar, welche, ausser ihnen befindlich, zu einer von ihnen oder gar zu beiden in Beziehung stünde.“ So lehren S. 181 nicht etwa Lotze und Bolliger, so lehrt vielmehr Pfister, resp. die Firma Hartmann und Pfister.

Wie steht's nun? Ich suche S. 22—24 des „Weg zu Gott“ zu beweisen, dass Wesen, welche so oder so mit einander in Beziehung stehen, nicht selbständige Wesen (absolute Substanzen) sein können, wie doch z. B. die Materialisten die Atome denken. Von selbständigen Wesen zu selbständigen würde nie ein Band hinüberreichen. Also können die sog. Elemente dieser Welt, die doch so oder so miteinander in Wechselwirkung stehen, nicht absolute Substanzen sein. Soweit immer Wechselwirkung stattfindet, offenbart sich uns eine reale *Eins,* welche die vielen wechselwirkenden Elemente, Teile (oder wie man sie nennen mag) in sich hegt. Wir brauchen über die Art und Weise der Wechselwirkung gar nichts zu wissen und mögen ad interim

den transeunten oder den immanenten oder irgend einen andern Modus für wahrscheinlicher halten, die Tatsache eines wie immer beschaffenen Verbundenseins der sog. Weltelemente verbürgt in allen Fällen das sie alle umfassende Eine.

Lehnt Pfister das ab? Er denkt nicht dran; er umarmt es weit unbedenklicher als ich. Was ich, Lotze folgend, etwas mühsam zu begründen suche, ist ihm *von vorneherein* ausgemacht und er zitirt mit Gemütsruhe v. Hartmann, der ja doch auch nur eine Frucht von Lotzes reichem Baume gepflückt hat. Ich verlange ja gar nichts Besseres, Herr Doktor, als dass Sie dies einsehen und anerkennen, dass, soweit immer Wechselwirkung vorliegt, die reale *Eins* sich offenbart, dass jede selbständige „Substanz" nur innerhalb ihrer Welt Beziehungen unterhalten mag. Dass Ihnen das *von vorneherein* ausgemacht ist, während ich es einer Begründung bedürftig hielt, soll mit Rücksicht auf die Hauptsache unsere Eintracht nicht stören. Wunderlicher Philosophus! Lotze pflanzte einen Kirschbaum; ich bemühte mich hinanfzuklettern und seine Früchte zu pflücken. Sie kaufen die Kirschen gleich auf dem Markt. Wohl bekomm's! Ich gönn' sie Ihnen. Aber dass Sie hernach von dem Baume verächtlich reden und der Welt bekannt geben, dass eine gründliche Betrachtung des Problems der Wechselwirkung für die Gotteserkenntnis keinen, aber auch gar keinen Beitrag liefere, will mir weniger gefallen.

Merken Sie denn nicht, dass jene S. 181 von Ihnen über die Wechselwirkung formulierten Sätze alles Wesentliche zum Gottesbeweis schon in sich enthalten? Auch wenn der Modus der Wechselwirkung ganz unaufgehellt ist, so ist Ihnen doch dies evident, dass die Wechselwirkung, wie sie in unserer Welt vorliegt, eine „numerische Einheit", ein die vielen in sich hegendes Wesen verbürgt. Gewiss ist Ihnen auch die andere Einsicht geläufig, dass durch die Wechselwirkung alles Weltgeschehen herbeigeführt wird. Fasse ich beide Einsichten zusammen, so ergibt sich der Satz, dass jenes eine die Wechselwirkung der vielen wie immer ermöglichende Wesen alles Weltgeschehen herbeiführt; es ist also mit der Schrift (Mth. 11, 25) zu reden, ein *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*. Vermögen Sie noch immer nicht zu ahnen, dass eine unbefangene Betrachtung des Problems der Wechselwirkung doch einen Beitrag für die theoretisch unanfechtbare Gotteserkenntnis liefern dürfte?

Zweite Probe. Ob Sie, nachdem Sie anerkannt, dass Wechselwirkung immer nur zwischen den so oder so in einer realen Eins beschlossenen Wesen stattfinden kann, den Modus der Wechsel-

wirkung so oder anders denken, kann mir in Ansehung der Hauptsache gleichgiltig sein. Die Basis für den Gottesbeweis ist so oder so gegeben. Ich trete also auf Ihr Plaidoyer für den Transitus (S. 181 f.) nicht ein wegen der Hauptsache sondern nur, um auf die Art Ihres Philosophirens einiges Licht fallen zu lassen. Sie schreiben im letzten Abschnitt von S. 181: „Und nun gestehen wir, dass diese direkte Wirkung der Elemente aufeinander uns gar nicht denkunmöglich erscheint. Wenn wir auch ein materielles Substrat der Körperwirkungen annehmen, — die empirischen Gründe dürfen wir hier weglassen — was zwingt uns denn, diesem Substrat eine konstant bleibende Energiesumme zuzuschreiben u. s. w. . . . Haben wir nun (vid. S. 182 Mitte) das materielle Substrat davon befreit, ein bestimmtes konstantes Bündel von „Kräften" auf dem Rücken zu tragen, so erhebt sich kein stichhaltiger Grund gegen den Gedanken der Aufnahme oder Abgabe von Energie." Sie nehmen also, verehrter Gegner, an ein materielles Substrat, an dem so oder so wechselnde Energien haften. Das kann ich nun einem Philosophen, der über Lotze und gar über mich zu Gericht sitzt, nicht durchgehen lassen. Halten wir miteinander ein kleines logisch-metaphysisches Privatissimum! Es beliebt Ihnen nach berühmten Vorbildern die Elemente dualistisch als Stoff und Kraft, als Substrat und Energie zu deuten. Sie denken mithin das Substrat im Gegensatz zur Energie als das Energielose, Nichtwirkende. Wie kommen Sie dann aber dazu, dies Substrat zu setzen? Als ein Wirkliches dürfen doch Sie wie ich immer nur das setzen, was irgendwie wirkt, sich irgendwie bezeugt, also auch jenes sog. Substrat nur, sofern es sich irgendwie betätigt, sich als Energie ausweist. Drum entweder . . . oder: Entweder ist das Setzen jenes Substrats begründet; dann muss es sich irgendwie als Energie ausgewiesen haben und es ist schon gar kein Anlass mehr, es den Energien gegenüberzustellen. Oder es hat sich das sog. Substrat nirgendwie als Energie ausgewiesen; dann war zum Setzen desselben auch kein legitimer Anlass. Mithin ist jene dualistische Deutung in allen Fällen eitel: Das sog. Substrat müsste selbst Energie sein, oder es ist überhaupt nicht; es bleiben so oder so nur Energien übrig. Die dualistische Formel „Substrat und Energie" ist der schimmeligste Ladenhüter im philosophischen Arsenal. Ergebnis: Ein Protest gegen die immanente Wechselwirkung und ein Plaidoyer für die transeunte von dieser Basis aus ist Eitelkeit. Wenn man Lotze absetzen will und andere grosse Dinge betreibt, sollte man doch nicht in solcher Urväterwaffenrüstung ausrücken.

Dritte Probe. Pfister verwirft meinen Beweis des Schöpfergottes. Er sagt: „Als ob die gemeinschaftliche Abstammung der Elemente das Wunder der Wechselwirkung auch nur um ein Härchen geringer machte! Wenn auch zwei Dinge von einer Substanz erzeugt sind, so kann ich damit doch noch keineswegs begreifen, wie diese dazu gelangt, Wechselwirkung zwischen ihnen herzustellen.“ Ganz recht! Aber darum handelt es sich ja auch gar nicht, dass ich den Modus der Wechselwirkung positiv begreife: wohl aber handelt es sich darum, zu begreifen, dass die unbegreifliche aber bei aller Unbegreiflichkeit wirkliche Wechselwirkung *unmöglich* wäre, wenn nicht das Eine der Schöpfer der sog. Weltelemente wäre. Pfister sagt S. 211: „Nehme ich an, die Substanz sei ewig, also gleich alt wie die unendliche Substanz, so ist die Wechselwirkung ihrer Teile nicht unbegreiflicher als bei jüngerer Dauer resp. genetischem Abhängigkeitsverhältnis der Materie zur Substanz; denn es kann etwas nicht unbegreiflicher sein als unbegreiflich.“ Inmitten all dieser Unbegreiflichkeiten begreife ich zunächst dies, dass Pfister das wirkliche Problem aus dem Auge lässt. Das allein ist die Frage, unter welcher Voraussetzung die ob auch noch so unbegreifliche Wechselwirkung *möglich* sei. Und davon reden wir jetzt:

Um ihm die Sache zu erleichtern, bitte ich Pfister einfach, seine eigenen und die v. Hartmann'schen Worte (S. 181 d. theol. Zeitschr.), die ich schon in der ersten Probe zitirt, gelten zu lassen. In seinen eigenen Worten ist mein Beweis des Schöpfergottes schon enthalten. Gingen die sog. Weltelemente die Gottheit von Haus aus (originaliter) nichts an, wären sie etwas ihr Fremdes, so könnte die Gottheit unmöglich irgendwelche Beziehungen zwischen den ihr fremden herstellen. Denn jede Substanz kann, mit Pfister's Autorität Ed. v. Hartmann zu reden, immer nur innerhalb *ihrer* Welt Beziehungen unterhalten, niemals aber in dem, was jenseits ihrer Sphäre liegt. Was nicht original (ursprünglich) der Gottheit (der Substanz[1]) zugehört, hat nie ein Teil der ihr zugehörigen Welt werden können. — So gewiss nun in der empirischen Welt das Eine die Wechselbeziehung der vielen ermöglicht hat, so gewiss sind die vielen ihm nicht etwas ursprünglich Fremdes sondern gehören ihm ursprünglich zu, oder wie man das in der Kindheitssprache der Menschheit ausdrückt: *das eine ist*

[1]) Ich schleppe das im übrigen ungeschickte Wort nur mit in freundlicher Anpassung, weil es bei Pfister (und zum Teil auch noch bei Lotze) in Ehren steht.

der Schöpfer der vielen.[1]) Zu begreifen, wie das Eine (der Schöpfer) die Wechselwirkung der Geschaffenen herstellt, mag jetzt oder immer jenseits unserer Fassungskraft liegen. Aber das fasse ich vollkommen, dass jenes Schöpferverhältnis die conditio sine qua non der Wechselwirkung ist. Mags uns immer ein unergründliches „Wunder" bleiben, wie die Gottheit alle die Wechselbeziehungen der Weltelemente herstellt, so begreifen wir doch vollkommen, dass die vielen, zwischen denen sie die Wechselverbindung herstellt, ihr originaliter zugehören, d. h. *ihre Geschöpfe sind.*

Vierte Probe. Ich schliesse in meinem „Weg" S. 28 ff. von der Geistigkeit dieser Welt auf die Geistigkeit des Einen, aus dem sie stammt. Der Kritiker will S. 218 der theol. Zeitschrift meinen Syllogismus zu Schanden machen, indem er, meinen Schluss angeblich oder wirklich kopirend, also schliesst:

I. Gleiches kommt vom Gleichen: der Schöpfer kann nichts geben, was er nicht hat.
II. Ein Teil der Geschöpfe ist Materie.

III. Gott muss selbst Materie sein.

Gut. Aber was nützt der Syllogismus, solange die Materie ein dunkles X ist? Ich frage, was der Name der Materie bedeutet. Diesfalls belehrt mich Pfister S. 218 u. a.: „Das kann niemand wegdisputiren, dass die einfachsten Teile der Materie, *so weit wir sie* aus der Naturbeobachtung und deren Folgerungen kennen, mit den Merkmalen der Ausdehnung, Ponderabilität, Undurchdringlichkeit u. s. f. versehen sind." Heiliger Demokritos, bitt' für uns! Der Ruhm der thrakischen Prophetenstadt ist also noch keineswegs erblichen. Ich meinte wirklich, dass wir über die abderitische Weisheit hinaus seien. Demokrits Lehre ist es allerdings, dass den einfachsten Teilchen der Materie Ausdehnung, Ponderabilität, Undurchdringlichkeit u. dgl. zukomme. Jetzt, Herr Pfarrer, lehrt man anders. Sprechen wir von der Ausdehnung! Man weiss, dass jeder Sonnenstrahl die sog. Ausdehnung der Materie verändert. Wenn die Temperatur erhöht und der Druck entfernt wird, kann ein Gramm Materie jeden gegebenen Raum „erfüllen", und wenn die Temperatur gemindert, der Druck gemehrt wird, so kann die „Ausdehnung" des Gramms Materie auf einen immer kleinern Raum zusammengedrängt werden, ohne

[1]) Ob wir diese Schöpfung als eine ewige zu denken haben, ob die Gottheit die Weltelemente (menschlich zu reden) hervorgebracht hat „am ersten Tag", oder ob die Welt später aus Gott entsprang, geht unser gegenwärtiges Problem gar nichts an.

dass eine absolute Grenze der Kompression abzusehen wäre. Und wo ist die Undurchdringlichkeit der Materie? Jede Materie kann bei entsprechendem Kraftaufwand durchdrungen werden. Wo, ich frage, ist der moderne Physiker und Philosoph von einigem Gewicht, der die kindliche Weisheit der Abderiten, welche den Elementen der Materie Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. dgl. zuschreibt, weiter träumt? Der moderne Mensch erschliesst sich der Einsicht, dass die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (resp. der Schein der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit) der Materie und andere Qualitäten der „Materialität" damit nicht erklärt werden können, dass man sie den einfachsten Teilen der Materie zuschreibt. Durch Wesen, welche selbst nicht raumerfüllend sind, entsteht im Zusammenwirken der Schein der Raumerfüllung; durch Wesen, die selbst nicht undurchdringlich, der Schein der Undurchdringlichkeit; durch Wesen, die intensiv bewegt sind, der Schein des ruhenden (aus festen Komponenten aufgebauten) Körpers. Dass vollends Ponderabilität oder die Tendenz zu fallen nicht den einzelnen Teilen der Materie zukommt, wie der Abderit annahm, sondern durch Wechselwirkung der wie immer beschaffenen Elemente entsteht, bezweifelt heute niemand.

Dass nun alles, was Pfister kraft seines abderitischen Begriffs der Materie in den mich kopirenden Syllogismus hineinbringt, eitel ist, dürfte klar sein. Er schloss, mich nachahmend: Gott muss Materie sein. Und damit will er mich zwingen, Gott Ausdehnung, Ponderabilität, Undurchdringlichkeit zuzuschreiben, weil diese den einfachsten Teilen seiner abderitischen Materie zukommen. Lauter Eitelkeit! Pfister setzt mir endlich (S. 218) gar die Pistole auf die Brust und verlangt von mir nicht Geld oder Blut aber noch Schrecklicheres, „entweder Gott die (selbstverständlich abderitische) Materialität zuzuschreiben oder meine Syllogismen zurückzuziehen." Herr Pfarrer, Ihre Pistole ist nur eine Windbüchse; und doch will ich, um Ihnen einmal ein Vergnügen zu machen, mich Ihrer Alternative fügen: Meine Syllogismen ziehe ich nicht zurück; dagegen tue ich Ihnen gern den Gefallen, Gott die Materialität zuzuschreiben, sobald Sie mir erlauben, aus dem Begriff der Materie jeden Rest abderitischer Kindermetaphysik wegzutun und die Materie, wie ich es in meinem Buche schon getan, „als Samen des Geisterreichs" zu deuten. Nun wird es mir nicht schwer, Gott Materialität d. h. Geistigkeit zuzuschreiben.

Fünfte Probe. Pfister sagt S. 226: „Laufen die intelligenten Individuen den weniger intelligenten notwendig den Rang ab? Niemand kann es beweisen." Bis jetzt meinte ich, die Intelligenz,

d. h. die Fähigkeit, Gefahren zu sehen, die Dinge richtig zu schätzen, die Mittel zu benutzen, *müsse* im Kampf des Lebens vorteilhaft sein. In einer witzigen Fabel allerdings gibt der sterbende Vater sein ganzes Vermögen dem intelligenten Sohn, weil der es nötig hat; „Hans aber kommt durch seine Dummheit fort." Im wirklichen Leben aber scheint die Tatsache, dass sich einer mit Intelligenz leichter durchkämpft, eben so einleuchtend, wie die, dass wir in einem unbekannten Treppenhaus des Nachts mit einem Licht besser zurecht kommen als ohnedem. Aber weil „Niemand" das beweisen kann, muss ich wohl die Rolle des Niemand übernehmen: *Ceteris paribus*[1]) — so meinte ich es im „Weg zu Gott" — laufen die intelligenteren Individuen den weniger intelligenten notwendig den Rang ab; wenn physische Kraft, Energie, Fleiss, Milieu und Umgebung im weitesten Sinne gleich sind, wird die bessere Intelligenz unfehlbar das Übergewicht geben: denn Intelligenz ist ja doch nur ein Name für die geistige Ausrüstung oder Tauglichkeit zum Leben. Dass aber der zum Leben Taugliche besser fortkommt als der zum Leben weniger Taugliche, dürfte Anerkennung verdienen. Der eine Stein, die geistige Tauglichkeit, gibt der einen Schale der vorher im Gleichgewicht stehenden Wage das Übergewicht.

Pfister sagt S. 226 weiter: „Man werfe nur einen Blick in die Zeitgeschichte, dann frage man sich, ob man strikte beweisen kann, in welcher Richtung zum Ideale des Reiches Gottes sich die Entwicklung bewege." Ich frage: Ist das wohl der Weg, der die Verheissung hat, einen Blick in die Zeitgeschichte zu werfen? Wer sonst in diesen Fragen mitreden wollte, hat sich nicht mit einem Blick begnügt, sondern der Sache eine langdauernde fleissige Betrachtung gewidmet, und nicht die Geschichte des Tages sondern die Geschichte der Jahrtausende war das Objekt seiner Betrachtung. Wer nach einem Blick in die Zeitgeschichte hier mitreden will, tut gerade so klug wie der Weise, der nach einem Spaziergang in sternheller Nacht sich über die von Kepler und Newton formulirten Gesetze ein Urteil erlaubt.

Vom Blick in die Zeitgeschichte erleuchtet, sagt uns Pfister Seite 226, es gebe Einsichtige genug, welche viel schlimmere Zeiten erwarten. Ich frage: Wenn die Einsichtigen kraft ihrer Einsicht Schlimmes in Aussicht stellen, willst du denn mit den

---

[1]) Ein Schriftsteller ist doch wohl nicht verhaftet, jede Selbstverständlichkeit verbis expressis darzulegen; er darf dem Leser ein granum salis zutrauen.

Toren gehen und kraft deines Glaubens wider alle Einsicht behaupten, dass das Reich Gottes kommt?

Pfister sagt weiter: „Überall sehen wir ein Auf- und Niederschwanken. . . . Gravitirt die Geschichte nachweisbar jenem Zustand (dem Heil) zu? Weist man auf die Abstellung furchtbarer Übelstände hin, nun, wer verbürgt uns, dass nicht die Schlechtigkeit nur raffinirter und heimlicher, dafür um so furchtbarer geworden ist? Kennen wir also rein objektiv nicht einmal die Bilanz und Tendenz der Vergangenheit, wie sollten wir die Zukunft weissagen?“ Einsicht hilft hier nach Pfister nicht, nur der Glaube (vid. S. 227). Aber hier stelle ich Fragen wider Fragen: Wenn der empirische Weltverlauf, wenn die Vergangenheit nicht so oder anders Bürgschaft leistet, dass wir uns trotz allen Schwankungen aufwärts dem Reich Gottes entgegen bewegen, woher nimmst denn du die Fähigkeit, das, von aller Erfahrung verlassen, doch zu glauben? Wenn die hinter uns liegende Geschichte trotz allen Hemmungen, Nöten, Schwankungen, ja Rückfällen doch den Arm des Allmächtigen und Allliebenden offenbart und in irgendwelchen ehernen Tatsachen mir die Bewegung nach oben zeigt, so habe ich daran eine Bürgschaft für die Zukunft; ich darf und kann daran festhalten (glauben). So haben die Propheten Israels geglaubt: Weil das Volk Gottes Macht und Güte in der Vergangenheit reichlich erfahren hatte, weil Jahwe in voller Klarheit als Schirm und Helfer Israels in Erscheinung getreten war, so konnten sie trotz der Not der jammervollen Gegenwart, trotz „dem Blick in die Zeitgeschichte“ an das Heil der Zukunft, ans kommende Reich glauben. Gleicherweise kann auch **ich** glauben: Weil mir der Arm des himmlischen Vaters in der Vergangenheit offenbar geworden ist, und weil ich weiss, dass Gott sich nicht ändert, kann ich trotz allerlei betrübenden Erscheinungen des Tages des kommenden Heils gewiss sein. Aber wie kommt Pfister dazu? Er sieht jene Bürgschaften in der Vergangenheit nicht, seine Einsichtigen (und er als Einsichtiger mit ihnen) erwarten nicht das Gottesreich sondern viel schlimmere Zeiten. Woher nimmt er denn nun das Recht, woher die Kraft zum Glauben an das kommende Heil? Dieser Glaube, der sich gegen die Einsicht der Einsichtigen, auch gegen die eigene Einsicht durchsetzen und behaupten will, ist mir zu hoch. Eine Gewissensfrage: Ist's nicht am Ende so, dass Pfister wohl vom Glauben redet und zu glauben glaubt, während er tatsächlich ferne davon ist? Wir wollen das Beste hoffen.

An diesen Stichproben darf ich es nun genügen lassen. Ich habe auch sonst unter Pfisters Einwänden keinen gefunden, der das Wesentliche einer meiner Darlegungen erschütterte, fühle mich aber nicht verpflichtet, dies Facit von Punkt zu Punkt zu publiziren.

Pfister hat den Felsen, auf dem ich stehe, unterschätzt; derselbe kann ein Bischen Hochwasser aus dem Zürcher Oberland aushalten. Pfister hat bei seiner Arbeit eine Kleinigkeit übersehen, dass er es nicht mit mir und auch nicht mit Lotze zu tun hatte, sondern mit der mächtigsten Tradition des Morgen- und des Abendlandes. Meine Darlegungen wurzeln nicht in jüngst angeschwemmtem Land, vielmehr in festem historischem Erdreich: Die Erkenntnis des Einen in dem Vielen (und damit der Gottesbeweis aus der Wechselwirkung) reicht in ihrer ersten Phase zurück bis zu Xenophanes; nachdem die Erkenntnis manche Phasen durchschritten, hat dieselbe zuletzt Lotze unserer Zeit angemessen und in Übereinstimmung mit der anderweitigen modernen Erkenntnis formulirt. — Der Schluss vom Geist in der Welt auf die Geistigkeit des Welturhebers ist auch weit älter als die christliche Zeitrechnung; ich formulire ja nur unserer Zeit angemessen, was der Psalmist 94, 9 f. für seine Zeit formulirt hat, und was seither so viele für ihre Zeit formulirten. — Mein Beweis für die Liebe Gottes hat auch ein ehrwürdiges Alter (vgl. Mth. 7, 9—11). Mein Schluss von dem Funken der Liebe in uns auf die Liebe dessen, in dem wir leben, weben und sind, liegt in idealer Grossartigkeit vor in Jesu Lehre. Man sehe zu: Historisch gewiss ist doch, dass er die Lehre von Gottes allwaltender Liebe, die auch die Sünder, ja die Sünder erst recht umspannt, in mächtigen Tönen verkündigt hat. Woher nahm er dies Evangelium? Die Frommen seiner Zeit hatten ihm ganz gewiss jene Gewissheit nicht eingeflösst. Die Frage löst sich folgendermassen: Aus der Tradition hatte er aufgenommen die Gewissheit, dass der Mensch wie den Leib so die Seele, all sein Wesen und Können von Gott empfangen hat; das war damals in frommen Familien die geistige Muttermilch. — Wie aber war *er* von Gott geschaffen? Er fand in sich eine glühende Liebe zu seinem Volk. Er fand in seiner Seele eine verzehrende Heilandsliebe, welche alles, was halb und ganz verloren schien, retten wollte. Diese „Selbsterfahrung“ aber führte ihn im Bunde mit jenem Satz der Tradition notwendig zu dem Schluss: Der Gott, der mich geschaffen, der also diese Heilandsliebe in mein Herz gegossen und mir den Mut gibt, auch das Leben für die Brüder hinzugeben, muss selbst schrankenlose

Liebe sein. Jesu Lehre von Gottes Sünderliebe ist die Interpretation seines eigenen liebenden Herzens. Seine Liebe drängt ihn, dem niedergebeugten Paralytikus zuzurufen: „Deine Sünden sind dir vergeben“, — drängt ihn, das Gesetz gegenüber der Ehebrecherin unwirksam zu machen resp. die Steine von ihr abzuhalten, — drängt ihn, den Feinden zu verzeihen. Und diese seine liebende Gesinnung interpretirt er nun wie ein rechter Empiriker als Gottes Gesinnung; er weiss und fühlt sich als Wurf aus Gottes Hand: so denkt Gott, *so* liebt Gott, *so* vergibt Gott.

Pfister hatte es also nicht mit Lotze'sch-Bolligerischen Fündlein zu tun, vielmehr mit uralten Positionen, die vermutlich, von Altersschwäche ungebeugt, noch ein paar tausend Jährchen stehen werden.

Allerdings müssen diese Positionen für jedes Zeitalter, den übrigen Erkenntnissen und den neuen Erkenntnisschwierigkeiten angemessen, neu formulirt werden, *und diese Formulirungen sind nie vollkommen.* Wir tragen den alten kostbaren Schatz in irdenen Gefässen mit allerlei Mängeln. Da wäre es nun eine verdienstliche Sache gewesen, wenn Pfister mich auf Defekte und Risse meines Gefässes aufmerksam gemacht, und wenn er das Unzulängliche besser zu formuliren versucht hätte. Ich leide wahrhaftig nicht an der Einbildung, dass meine Formulirungen im „Weg zu Gott“ irgendwie ideal seien und bin jedem dankbar, der mir den alten ewigen Lehm besser formen hilft. Wenn aber einer kommt und kritisirt nicht nur meine Gefässe, sondern wirft die Form und den alten Stoff als wertlos zur Seite, so muss er erlauben, dass ich zum Rechten sehe.

Und wenn Männer wie Pfister und J. Hauri das ganze Töpferhandwerk der „Intellektualisten“ in Verruf bringen wollen, weil ja doch ihre Fabrikate nie ideal ausgefallen und immer wieder der Neuformung bedürfen, so vermag ich mich darüber nicht zu freuen. Pfister rekurrirt S. 227 ans „Glauben“, und Hauri redet von einer grossen revolutionären Bewegung der Geister, die entschlossen und zielbewusst Kampf gegen den Intellektualismus bedeutet. Ist alles schon dagewesen: Wir wissen, dass die Neuplatoniker in Verlegenheiten, die den heutigen verwandt sind, auf übernoetische Weise die höchsten Dinge zu ergreifen suchten. Wir wissen, dass Schleiermacher in den „Reden“ die höchsten Dinge aus dem Streit des Intellekts in den stillen Frieden der *unmittelbaren* Anschauung retten und so der Erkenntnisverlegenheit und Diskussion entziehen wollte. Wir wissen auch von dem neukantischen Ausweg. Ich weiss sogar, dass Leute, denen der Weg der Beweisführung als ungangbar gilt,

auf „neuen Pfaden“ in blühendem Feuilletonstil die höchsten Dinge in die Menschen hineinzuplaudern suchen. Es soll mich gar nicht wundern, wenn demnächst die „Klügsten“ sich zum Bewusstsein bringen, dass auch die Plauderei mit dem Wort und damit mit dem Logos noch zu viel zu schaffen hat, dass folglich die höchsten Dinge durch wortlosen Zauber in der Hypnose den Menschen suggerirt werden müssen.

Ich unterdessen lebe der Zuversicht, dass *die* Religion, deren eine Urkunde das Höchste dahin formulirte, es sei der Logos Fleisch geworden, die spröde Stellung zum Logos oder Intellekt nie lange ertragen wird. Alle wie immer beschaffenen Defekte bisheriger „Vernunfterkenntnis“ dürfen uns nicht veranlassen, auf irgendwie übernoetische oder unternoetische Weise die Lösung des Problems zu versuchen. Die Defekte der Erkenntnis dürfen uns immer nur nötigen, statt den unzulänglichen Erfahrungen vollere Erfahrungen zu machen und die volleren Erfahrungen intellektuell besser zu verarbeiten. Wer hilft mit?

Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft zu Haarlem

stellt als neue Preisfrage, und zwar für einen zweijährigen Termin, sodass die Antworten vor dem 1. Januar 1904 erwartet werden:

„Hat man Grund anzunehmen, dass die Mithras-Mysterien in ihrer Verbreitung von Kleinasien nach dem Westen Einfluss geübt haben auf die altchristlichen Legenden, Vorstellungen und Gebräuche? Wird dies verneint, wie hat man dann die Verwandtschaft zu erklären?“

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1903 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die verschiedene Bedeutung, in der das Wort Moral gebraucht wird in der ethischen Litteratur aus früherer und späterer Zeit, sowie eine Erörterung des Zusammenhangs, der zwischen jenen verschiedenen Auffassungen besteht.“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f. 400 an innerem Wert. Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Deutschen (nur mit *lateinischer* Schrift), Französischen oder Englischen bedienen. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *„Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.“*

Karl Schwarz-Stiftung.

Die im Jahre 1898 von dem unterzeichneten Preisrichter-Kollegium gestellte Aufgabe: „*Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing*“ hat nur eine einzige Bearbeitung gefunden. Das vom Kollegium über dieselbe gefällte Urteil lautet wie folgt:

„Verfasser hat sich der Bearbeitung der von ihm übernommenen Aufgabe mit ernstem Fleiss unterzogen. Nicht minder verdient anerkannt zu werden die sachgemässe, übersichtliche Gliederung, die er dem reichen Stoffe gibt, sowie die Lebendigkeit und Gewandtheit, mit der er seine Gedanken zur Darstellung bringt.

Ihrem Inhalt nach aber, sowie nach der ganzen ihr zu Grunde liegenden Auffassung genügt die von ihm eingereichte Abhandlung nach dem einstimmigen Urteil des unterzeichneten Preisrichter-Kollegiums den Anforderungen, welche an eine Preisarbeit der Karl Schwarz-Stiftung zu stellen sind, in keiner Weise. Die vom Verf. geübte Kritik ermangelt durchaus der erforderlichen Unbefangenheit und wissenschaftlichen Objektivität. Seine dogmatische Voreingenommenheit verleitet ihn zu schiefer und einseitiger Beurteilung Semlers und höchst ungerechter Beurteilung Lessings. Er verkennt völlig, dass die Unklarheit der halb apologetischen, halb historischen Position, die Semler in der Kontroverse mit Lessing zu Tage treten lässt, gegen die Klarheit, Ehrlichkeit und Konsequenz eines Lessing sehr unvorteilhaft absticht und notwendig den Widerwillen und Widerspruch des letzteren hervorrufen musste.

Ebenso greift Verf. in seinem Urteil über die historische Bedeutung Semlers und über sein Verhältnis zur neueren Theologie gründlich fehl. Die Einwirkung desselben auf die Bearbeitung der Kirchengeschichte wird von ihm für zu unbedeutend erachtet, „als dass sie heute noch für den grossartigen Fortschritt, den diese Wissenschaft gemacht hat, in Betracht käme.“ Auf die Weiterführung von Semlers kritischem Unternehmen durch die Tübinger Kritik, welche der Verfasser ganz beiseite lässt, wird mit keiner Silbe eingegangen. Die vom Verf. allein gekannte und verehrte „moderne Theologie“ ist die Vermittelungstheologie der verschiedenen Nuancen, in der gerade *nicht* die kritische Stärke Semlers fortwirkt, sondern nur die Halbheit und Unklarheit seiner apologetischen Velleitäten, also nur *die* Seite jenes Theologen, in der nicht seine historische Bedeutung, sondern seine individuelle Beschränkung lag.

Im Hinblick auf die vorstehend charakterisirte, im wesentlichen als verfehlt zu bezeichnende Behandlung, welche das gestellte Thema in der Arbeit erfahren hat, muss die Krönung der letzteren mit dem Preise der Karl Schwarz-Stiftung abgelehnt werden.“

Da sonach der Abhandlung der Preis nicht zuerkannt worden ist, konnte auch der derselben beigelegte, den Namen des Verfassers enthaltende Zettel nicht geöffnet werden. Falls Verf. die Rücksendung seiner Arbeit wünscht, so wolle er sich deshalb unter genauer Angabe seiner Adresse an D. *Rudloff* wenden.

Als nächstes Preisthema, dessen Bearbeitungen bis zum 1. August 1904 an den unterzeichneten Kirchenrat D. *Rudloff* in Wangenheim, event. an dessen

Nachfolger im Schriftführeramt des Preisrichter-Kollegiums einzusenden sind, wird hiermit die vor drei Jahren gegebene Aufgabe: *„Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“* von neuem gestellt.

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1904 einen Preis von fünfhundert Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer anderen als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Konkurrenz auszuschreiben.

Jena, Gross-Lichterfelde b. Berlin u. Wangenheim b. Gotha, d. 19. Nov. 1901.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung.

D. A. Hilgenfeld. D. F. Nippold. D. O. Pfleiderer. D. R. Seyerlen. D. G. Rudloff.

Preisausschreiben.

Der unterzeichnete Vorstand des Deutschen Protestantenvereins beabsichtigt die Herausgabe einer Flugschrift unter dem Titel:

„Liberal oder orthodox?“,

in der die Unterschiede zwischen den beiden Richtungen des heutigen Protestantismus kurz und allgemeinverständlich auseinandergesetzt werden sollen. Die Form der Darstellung bleibt den Bewerbern überlassen. Die Arbeit soll zwei Bogen im Format der vom Deutschen Protestantenverein herausgegebenen Flugschriftan (Evangelischer Verlag in Heidelberg), d. h. 9600 Wörter nicht überschreiten. Für die beste Arbeit, die in den Besitz des Vereins übergehen würde, wird ein Preis von *Einhundertfünfzig Mark* ausgesetzt. Die Arbeiten sind mit einem Kennwort und einem verschlossenen Couvert, das den Namen und die Adresss des Verfassers enthält, bis zum 1. April 1902 an Herrn Dr. *Hugo Krüss, Hamburg, Adolphsbrücke 7,* einzusenden.

Hamburg, den 4. Dezember 1901.

Der Vorstand des deutschen Protestantenvereins.

Bücherschau.

Vorträge über das Leben Jesu Christi von Dr. *Conr. Furrer.* (Müller, Werder & Cie., Zürich. 1902.) Furrers Vorträge über das Leben Jesu Christi möchten nicht nur ein Bild vom geschichtlichen Christus entwerfen, sondern auch anregen, indem sie Antwort geben auf geäusserte Bedenken und Einfragen der Zuhörer über das Vorgetragene. Sie wollen unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Forschung dem Volke ein Volksbuch sein, das den morgenländischen Geist des Christentums in seiner dem Abendländer seltsamen und unverständlichen Form dem Empfinden desselben wieder etwas näher bringt. Es soll erzweckt werden, dass die alte Form dieses herrlichen, geistigen Lebens nicht mehr mit seinem Wesen verwechselt wird und dass das ewige Wesen des Geistes zu neuer Blüte gelangt und unserm Geschlechte neue Segensfrüchte bringt.

Es will uns scheinen, der Verfasser habe diese Absicht grösstenteils in verdienstlicher Weise erreicht. Er hat es verstanden, in edler und frischer Sprache nicht nur einzelne Schriftstücke der heiligen Ueberlieferungen den wissenschaftlichen Anforderungen und dem modernen Denken anzupassen, sondern er regt auch an, das ganze Leben Jesu zu begreifen, zu lieben und wiederzuleben. Sofern dies alles erreicht wird, kann es unserer Zeit nur sehr willkommen sein. Aehnlich wie der richtige Seelsorger im Religionsunterrichte vor die liebe Jugend tritt und Christus zu gestalten sucht, so spricht hier ein beliebter Kanzelredner in gewinnender Weise zum ganzen Geschlechte unserer Zeit. Nach einem einleitenden Worte wird das Leben Jesu nach den Synoptikern in 14 Abschnitten behandelt gemäss der Eigenart des tiefreligiösen Verfassers, welchem nebst langjähriger Erfahrung im Amte als Seelsorger und Lehrer auch die Kenntnis des Heimatlandes Jesu Christi und eine grosse Belesenheit zu gute kommen. Einfragen der Zuhörer veranlassten den Vortragenden, auf die Menschheit Jesu, seine Zeichen und Wunder etwas gründlicher eintreten zu müssen und es scheint uns gerade hierin ein Vorteil von Furrers Schrift zu liegen, in diesen gewichtigen Fragen nicht das letzte Wort sprechen zu wollen, sondern auch die exakt wissenschaftliche Forschung gebührend zu Wort kommen zu lassen. Leider betrachtet er aber nun diese Forschung gleichsam blos noch als daliegende, zerbrochene Eierschalen und glaubt, es sei aus denselben schon ein durchaus lebensfähiges Junges hervorgegangen; wir zweifeln daran, dass das der Fall sei, hoffen darum nur um so lebhafter, dass der Verfasser in ebenso loyaler Weise, wie einst den Hörern seiner Vorträge, nun auch den Lesern seines Werkes das volle Recht der Einfrage und des Entgegnens einräumen werde. L.

Ehe und Eheschliessung im Lichte der Offenbarung und nach den Gedanken, welche der modernen Gesetzgebung zu Grunde liegen. Von *Aug. Schilling,* ven. Pfarrer a. Metropolitan. Leipzig, Volksschriften-Verlag.

Der Verfasser reklamirt die Schliessung der Ehe, die ihrem eigentlichen Wesen nach eine Institution zur Heiligung und Erlösung sei und daher ihren

Zweck nur innerhalb der Kirche erreiche, wieder für diese und will die Mitwirkung des Staates nur auf die Vorbereitung zur Eheschliessung und die Anerkennung der Tatsache der Eheschliessung beschränken. - Extra ecclesiam nulla salus! —d.

Bilder aus der Kirchengeschichte für Sekundarschulen und die obern Klassen der Volksschule. Von Pfr. *Emil Staub* und *Arnold Zimmermann*. Zürich, F. Schulthess. 150 S. 8°. 4 Vollbilder und 23 Holzschnitte im Text.

War das Büchlein notwendig? Man kann darüber sehr verschiedener Meinung sein, da schon eine Reihe ähnlicher Publikationen existiren. Ich begrüsse es. Schon als lebendiges Zeugnis dafür, dass man in unsrem Religionsunterricht wieder mehr Kirchengeschichte treiben und den Schülern und damit den Familien den Stoff gedruckt in die Hand geben will. Das tut dringend not. Dann gefällt mir die Arbeit durch ihren schweizerischen Erdgeruch, der geeignet ist, den für deutsche Schulen ganz löblichen „Bischof„ bei uns zu verdrängen, vom zwingliverachtenden „Kurtz“ völlig zu schweigen. Gegenüber dem merkwürdigerweise wenig bekannten vortrefflichen Büchlein von Prof. Christ in Zürich treten die „Bilder“ in Konkurrenz und wollen für Sekundar- und Volksschule dasselbe bieten, was Christ für Mittelschulen. Doch würden wir dem neuen Lehrmittel noch einfachere Sprache wünschen, während sein Bilderschmuck ausgezeichnet gewählt ist.

Am Inhalt hätte der Pädagoge wenig anderes als methodische Einzelheiten auszusetzen; der Theologe und Historiker wird gelegentlich den Standpunkt der Verfasser als Kleriker und auf „rechter“ Strasse Wandelnder herausspüren, wenn z. B. die Beichte nur deshalb als entartet bezeichnet wird, weil an die Stelle der Kirchenbusse die Geldbusse trat, aber von dem entscheidenden Kriterium nichts gesagt wird, dass nicht Menschen einander beichten und Absolution erteilen können; oder wenn die Erweckungsströmungen ebenso stark als einzig wahres Christentum bevorzugt wie die Aufklärung in jeder Form mit Kurtzischen Mätzchen abgetan und in den Pfuhl der Lächerlichkeit und Glaubenslosigkeit gestossen wird. Hervorzuheben ist die durchgängig kräftige Betonung des religiös-*ethischen* Momentes: Heiligung und Reinigung des Wandels. Dem Katholizismus widerfährt im Grossen und Ganzen gerechte Würdigung pro und contra. Immerhin hätten wir eine Erwähnung des heutigen Romanismus, der Unfehlbarkeitserklärung, der altkatholischen Kirche etc. in wenigen Sätzen innerhalb des letzten Kapitels (53) gewünscht. A. W.

Mit grossem Vergnügen zeigen wir die zweibändige **Geschichte des Protestantismus vom Münsterschen Frieden bis zur französischen Revolution 1648—1798** in holländischer Sprache an. Leiden, E. J. Brill. 2 Teile gr. 8°. X und 239 und 256. Preis

Die **„Geschiedenis van het Protestantisme** von *J. H. Maronier*, emeritus-predikant bij de Remonstrantsche Broederschap“ gibt sich durchaus als Lesebuch, in dem ausser den notwendigsten Litteraturangaben keine Anmerkung oder sonstiger wissenschaftlicher Apparat den sehr unterhaltend geschriebenen Text unterbricht Wohl spürt man in jeder Zeile die sorgfältige, historisch-kritische Manier des Erzählers, aber nur wenn man darnach sucht.

Im übrigen beherrscht ruhige, scharf umrissene, mit wenig Einleitung aber zahlreichen charakteristischen Einzelheiten durchsetzte Darstellung die wohldisponirte Arbeit. Die Haager Gesellschaft tot vertediging van den christenlijken Godsdienst ist die Urheberin und Herausgeberin. Als Motto diente dem Verfasser. Tandem bona causa triumphat.

Doch wer liest ein holländisches Buch? Wer kann's? Jeder, der zwei Seiten ernstlich durchstudirt hat, versteht die übrigen 200. Er kann ja als „Lehrbletz" irgend etwas ihm Bekanntes wählen, z. B. über die Aufnahme der Emigranten in der Schweiz: „Toen in 1681 de vervolging der Protestanten in Frankrijk begon, deden de Zwitsers wat zij konden, om hen te hulp te komen . . ." Er wird hernach viel ihm Neues in angenehmster Form und ohne Mühe sich aneignen können. Und dies Neue wird für uns um so interessanter, als es von uns nahestehender und doch zuweilen ungewohnter Betrachtungsweise geschildert wird. Wir haben die Geschiedenis . . . als willkommenes Hülfsmittel benützt, um ungleich schwierigere systematische und exegetische Schriften unserer holländischen Glaubensgenossen lesen und verstehen zu lernen.

Für die historische Gediegenheit des Lesebuchs bürgt der Name der Herausgeberin. A. W.

Die Insel. Herausgegeben von *Otto Julius Bierbaum* etc. Inselverlag, Schuster und Löffler in Berlin. 2. Jahrgang Heft 4. 4° 146 Seiten. Fr. 2. 70.

Diese Monatsschrift gehört nicht in die Bücherschau eines ernsthaften und anständigen, etwelchermassen ästhetisch empfindenden Leserkreises, wenn man nicht von dem Grundsatz ausgeht, dass jeder grelle Kontrast belehrend wirkt. Und an Abnormität und Absurdität lässt sich allerdings nichts scheusslicheres denken, als diese Verse, diese Abhandlungen und Bilder. Das ewig Weibliche spielt dabei eine Hauptrolle, und es mag als Stichprobe gelten, wie im „Herzlied" ein Maximilian Danthendey seine Königin ansingt:

Von einem Tron purpurn und alt
Regiert sie mich, Deine junge Gestalt.
Die holde Gebärde und Augen hold
Fassen meine grobe Erde in Gold.

Alle Masse, Grenzen, Schranken werden mit möglichster Geschmacklosigkeit durchbrochen, und es fehlt vollsändig an einer grossen und beherrschenden Tendenz, welche dergleichen als Zutaten qualifizirt oder um des Zweckes willen verzeihlich machen möchte, — trotzdem uns die Autoren weiss machen wollen, dass ihre Publikationen etwas Besseres versuchten, als „die tausendfachen Möglichkeiten des Lebens zur entzückenden Groteske oder zum weisesten (?) Tiefsinn zu übertreiben." A. W.

Hilty, Für schlaflose Nächte. 1901. Frauenfeld, Huber. 349 Seiten kl. 8°. Preis brosch. 4, geb. 5 Fr.

Ein Strom von Gedanken! Wer einmal darin getaucht, schwimmt mit Behagen oder leisem Zweifel, mit zustimmender Sicherheit oder direkt sieghaftem Widerspruch in diesen Wellen und Wellchen. Aber er schwimmt darin und wird gern von ihnen getragen. Es ist offenbar die apodiktische und aphoristische Form, welche Hiltys Begabung glücklich zu Hülfe kommt. Das

ist in allen seinen Schriften, auch in den Aufsätzen des politischen Jahrbuchs wahrzunehmen. Nicht der langfädige, logische Gedankengang bezaubert oder überzeugt; er fehlt meist grundsätzlich. Sondern das Bonmot im ernsthaften Wortsinn. Auch wo Gemeinplätze zum Ausspruch gelangen, wie z. B. die Unterscheidung von Theologie und Religion (23. Dez.), erhalten sie eine neue, überraschende Farbe und Form. Allerdings: hier liegt wohl eine ganz grosse und oft verhängnisvolle Gefahr, an der Wahrheit vorbeizugehen, weil der Blick durch eine Einzelheit gebannt ist. Das Himmelreich annehmen wie ein Kind, heisse so viel, wie es ohne studiren annehmen: das passt zu den zahlreichen Warnungen vor den Theologen, den studirten Seelsorgern, den Männern der Kirche. Wir warnen nicht vor dem ebenfalls studirten und manche theologische Erkenntnis benützenden Prof. Dr. Hilty, wohl aber vor seiner päpstlichen Verurteilung der ihm nicht zusagenden Meinungen.

Wer doch wie er die herzerfreuende These des menschlichen Glücks als einer aktiven Betätigung, als eines aus Glauben fröhlichen Gemütes, als einer weltoffenen und weltüberwindenden Gemütsverfassung aufstellt, der sollte nicht zu enge Schranken aufrichten für dies Glück durch Arbeit. Zu dieser Arbeit gehört wohl auch das Nachdenken z. B. über Gott und Christus u. s. w., und zwar *freies* Nachdenken und Forschen ohne zum Voraus feststehendes Ziel. Wie lässt sich nun damit reimen, dass der die Auferstehung des Leichnams Christi Ablehnende blos einen menschlichen Geist habe? Von wem ist dieser geschaffen? Ist die Ueberzeugung, dass ein einst wiederbelebter Leichnam für unsere Erlösung von allem Bösen absolut wertlos sei, dagegen die offenkundige Unbesiegbarkeit des Evangeliums das Fundament unsrer Glaubensfreudigkeit ausmache — ist das blos menschlich und ungöttlich? Wir behaupten das gute Recht dieser Auffassung für ihre aufrichtigen Bekenner trotz der Bannbulle vom 23. April.

So liesse sich noch mancher Punkt besprechen. Stets: eine Flut von lebendigen, kräftigen, unsren Tagen aus dem Herzen oder ins Herz gesprochenen Wahrheiten — z. B. Trägheit zum Guten vielleicht der grösste Fehler (unsrer indifferenten, englisch rechnenden Zeit), weil keine gute Seite daran zu finden ist — und eine scharfe Einseitigkeit, eine Wendung zur Diktatur, welche ein gut Teil wieder verdirbt. Die Person Hiltys tritt überall hervor, wohl absichtlich; wer fordert, dass die Menschen *stets* neben der Bravheit auch die Liebenswürdigkeit bedenken und an sich realisiren sollen (31. III.), der spricht nicht: sic volo, sic jubeo, sondern er gibt mit olympischer Freundlichkeit seinen Rat und sein Verdikt für und über die unter ihm liegende Welt.

Das ist die Kraft des Buches. Es blendet nicht blos, es zeigt wirkliches Gold in reicher Fülle; und es zeigt das Glück des Besitzes, die formende Macht religiöser Ueberzeugung, deren Resultat eine friedeerfüllte Persönlichkeit ist. Es zeigt aber auch den Herrenstolz des Besitzers, der mit grossem Wohlgefallen seine Schätze ausbreitet und die nach seiner Meinung Aermern bei Seite schiebt oder ihnen bloss den Abglanz seines Goldes und kein eignes Besitztum zuerkennt. Unsre Generation sucht Herren, welche sie regieren. Hilty ist einer! — Für uns Theologen ist das Beste am ganzen Buch, was unterm 4. Oktober gesagt ist.

A. W.

Der Traum des Macchiavell.

Von *Rud. Gsell* †, Pfarrer in Zürich.

Am 27. Juni 1527 starb auf seinem bescheidenen Landgute bei Florenz der ehemalige Kanzler des Rates der Zehn: Niccolo Macchiavelli, allen wenigstens als derjenige bekannt, auf den sich eine gewalttätige, rücksichts- und skrupellose Politik beruft oder auch nicht beruft, die Politik „Der Zweck heiligt die Mittel". Bald fand das Gerücht Glauben: er habe, als er fühlte, dass es immer schlimmer mit ihm werde, dem Philippo Strozzi, Francesco del Nero, Jacopo Nardi seinen hochberühmten Traum erzählt und sei so, sehr ungern, spassend und spottend, verschieden. Den Traum selber gibt Bayle nach Stephan Binet aus Dijon folgendermassen (ich übersetze möglichst wortgetreu): „Man gelangt zu dem abscheulichen Ehrenpunkt, wo Macchiavell dem Ende seines Lebens sich nahte; denn er hatte diesen Traum, kurz bevor er den Geist aufgab. Er sah einen Haufen armer Leute, z. B. Schelme, Bettler, Hungernde, Uebeltäter, sehr unordentlich und in kleiner Zahl; man sagte ihm, das seien diejenigen des Paradieses, von denen geschrieben stehe: „Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum coelorum" („Selig die Armen, denn ihrer ist das Himmelreich"). Als diese sich zurückgezogen, sah man eine zahllose Schar von Personen erscheinen voll Würde und Majestät; die sahen aus wie ein Senat oder ein internationaler Kongress und höchst ernst, es erschienen Plato, Seneca, Plutarch, Tacitus und andere gewichtige Leute. Er frug, was das für verehrungswürdige Herren seien, und man antwortete ihm, das seien die Verdammten, die aus dem Himmel ausgestossenen Seelen: „Sapientia hujus saeculi inimica est Dei" („Der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft"). Als sie vorübergezogen, frug man ihn, zu welchen von beiden er gehören möchte. Er antwortete, dass er es weit vorziehe, mit diesen grossen Geistern in der Hölle zu sein, um mit ihnen über die Angelegenheiten des Staates zu reden, als mit dem Geschmeiss von Lumpen zusammenzusein, welche er vorher zu sehen bekommen. Und darauf starb er und ging zu schauen, wie in der andern Welt die Politik gemacht wird.

Furchtbar, entsetzlich, nicht wahr, diese Leugnung nicht bloss, diese vollständige und noch dazu höhnende Verwerfung christlicher Begriffe und Glaubensheiligtümer noch auf dem Sterbebett! Beiläufig gesagt, wird sich solcher Spott gegenüber einem materialistischen Unsterblichkeitsglauben, gegenüber jedem materiell gedachten Jenseits, jeder Ausmalung und „Geographie" desselben, insbesondere auch gegenüber jeder menschlichen „Gerichtsbarkeit" darüber immer erheben. Er hat es vor dem entsetzlichen Macchiavell getan in der Frage der Sadducäer, wem dort das Weib gehöre, das hier sieben Männer hintereinander gehabt; er spottet heutzutage gegenüber einem modernen Pharisäertum, ob man auch dort mit der Schwiegermutter und andern unbequemen Geistern, denen man hier aus dem Wege gegangen, zusammen sein müsse; er wird sich von allem erheben, so lange die Herren der Erde ihren minder glücklichen, vielleicht auch gewissenhaftern Nebenbuhlern das Jenseits überlassen und Wechsel ohne Zahl darauf ausstellen, für sich selber das Diesseits um so unbeschränkter und voller in Anspruch nehmen, wie z. B. die römische Kirche jener Tage, so lange überhaupt dieser Glaube nicht alle materiellen Motive hinter sich lässt und allein auf religiöse und sittliche Grundlagen sich baut. „Gott ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott."

Aber dieser Traum des Macchiavell, verbunden mit dem ganzen, ihn begleitenden Spott, noch dazu auf dem Sterbebett, ist doch etwas anderes als ein „schlechter Witz", bei dem es am Ende, wenn auch noch so leise, durchklingt: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben." Es wäre, von ihm so und unter solchen Umständen erzählt, bewusste, absichtliche Ablehnung des Glaubens, wie etwa da, wo einer jedes Gebet an seinem Sterbebett höhnend ablehnen würde. Zur Ehrenrettung oder besser gesagt zum Verständnis des Mannes sei bemerkt, dass es mit seinen Spässen wie mit dem Traum in der Todesstunde nichts ist. Ausschliessliche Pächter des Christentums haben schon ganz andern Christen, als es Macchiavell gewesen, d. h. unverstandenen oder gehassten Männern durch Legenden über ihre Todesstunde eins anzuhängen gesucht. Ich erinnere an Luther, Lang, Biedermann. Macchiavell ist nach wohlbezeugten Berichten seiner Umgebung sogar als guter Katholik, d. h. nach abgelegter Beichte und unter geistlicher Assistenz gestorben, so viel Uebles er auch von Päpsten, Priestern und Mönchen gesagt, so ein arger Heide er also auch in dieser und anderer Beziehung gewesen. Römische Rachsucht hat ihm diese Angriffe nicht verziehen und darum sein Sterben gebrandmarkt. Und — römische Politik hat zwar

den Macchiavellismus sich zu eigen gemacht und im Orden der Gesellschaft Jesu in ein festgefügtes System gebracht, wie es sich grossartiger und abstossender zugleich nicht denken lässt, den Macchiavell selber aber von ihrer Kutte zu schütteln für gut befunden, denn: der Zweck heiligt die Mittel.

* * *

Ganz aus der Luft gegriffen ist nun allerdings die Geschichte nicht. Sie stimmt zu der ganzen Denkweise des Macchiavell. Er ist mit der katholischen Kirche, der er deshalb vorneweg als Heide gilt, nicht glimpflich umgegangen. Er hat zwar ihr Dogma nirgends angegriffen: zu einem religiösen Reformator fehlte ihm alles. Aber von Päpsten, Priestern, Mönchen hat er viel Uebles gesagt; und er kannte sie sehr gut; denn er hat als florentinischer Gesandter längere Zeit bei Herzog Valentino, dem berüchtigten Césare Borgia, Sohn Alexanders VI., zugebracht, für denselben als Politiker sogar geschwärmt, bei aller Verachtung für den Menschen, den Abgrund seiner Lasterhaftigkeit. Scharf, oft kynisch, ist seine Sprache gegenüber dem Unheil, das die Kirche über Italien gebracht, gegenüber der Verderbnis des Klerus und dem Aberglauben der Massen. Nur sollte das von der Kirche nicht dem einen besonders übel genommen werden; denn andere haben es auch getan, tun es im Grunde noch heute, und haben doch ihren Frieden mit ihr gemacht. Er hat in seinen Schriften fürchterliches gesagt. Denken wir nur an den Satz, dass der Fürst beides sein müsse, Löwe und Fuchs, und an die daraus gezogenen Folgerungen. Der Fürst, wie er ihn im „Buch vom Fürsten", und die Republik, wie er sie in den „Gesprächen" zeichnet, sind sicherlich keine christlichen Ideale. Als Erzheide gilt er darum insgemein. Nur sollte man nicht vergessen: Aehnliches hat Jesus auch gesagt: „Die weltlichen Fürsten herrschen und die Obrigkeiten üben Gewalt." Auch haben diejenigen, die ihn am meisten anklagen, Friedrich d. Gr. so gut wie Metternich, am meisten nach den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen gehandelt, wie ja öfters diejenigen am lautesten über die Sünde klagen, welche das weiteste Gewissen haben. Vergeblich indessen würde man bei ihm den Aufschrei eines empörten christlichen Gewissens voraussetzen: Zum religiösen Reformator fehlte ihm alles, vor allem der sittliche Ernst. Er machte sich keine Gedanken darüber, dass es auch anders sein könnte, sein sollte. Er steht nicht nur dem Kultus gleichgültig gegenüber, so dass seine letzte Beichte wohl auch so ziemlich die einzige gewesen. Auch das Christentum selber lässt ihn

kühl bis ans Herz hinan: er erhob keinen Anspruch darauf, ein Christ zu sein oder zu heissen. Die Kirche kommt für ihn lediglich als politischer Machtfaktor in Betracht. Seine Ziele lagen anderswo, seine Ideale waren anderer Art als Ziele und Ideale des landläufigen, offiziellen Christentums. Bei den alten Römern in die Schule gegangen, galt ihm mehr als eine Anweisung auf jene Welt der Genuss *dieser* Welt, so weit es seine bescheidenen Mittel ihm erlaubten, und sie waren immer zu knapp, wären übrigens auch für die bescheidensten Bedürfnisse eines heutigen schweiz. Ministers ungebührlich karg. Der Ruhm eines grossen Staatsmannes oder Geschichtsschreibers galt ihm mehr als die Gloriole eines christlichen Heiligen. Für Selbstverleugnung, für Ertötung des eigenen Ich hat sein ausgeprägter Subjektivismus kein Verständnis. Er schwärmte — das war sein Pathos und die Tragödie seines Lebens — für ein freies Florenz und vor allem für ein freies, starkes und einiges Italien. Alles, was man ihm zum Vorwurf macht, sein „Buch vom Fürsten", seine Discorsi, seine Historie florentine, sind von diesem Gesichtspunkt aus zu beurteilen.[1]) Wenn ein landläufiges Christentum jene Dinge, die Beschäftigung mit der realen Welt, der Natur und Geschichte, wenigstens nominell und offiziell, verdammte und sich dabei als das alleinseligmachende ausgab, so wusste er, auch ohne jenes ausdrücklich zu bekämpfen, auf welche Seite er sich stellte und verzichtete auf die Seligkeit; da will er lieber mit den Heroen des Altertums die Hölle als mit den Bettelbrüdern der Kirche den Himmel teilen. Studien über das, was wirklich Christentum ist, hat er freilich nicht gemacht; wo hätte er auch im damaligen Italien das Quellenmaterial hernehmen sollen? Jedenfalls sah er sich mit seiner Stellung in recht zahlreicher, in angeblich auch christlicher und vor allem höchstansehnlicher Gesellschaft, und das überwog damals vieles; ein persönliches Gewissen gab es für die sittliche Beurteilung überhaupt nicht, nur eine öffentliche Meinung. Es ziemte sich nicht, was erlaubt, d. h. recht ist; sondern erlaubt oder recht war, was sich ziemte, d. h. was auch andere taten, und grosse Geister stellten sich, wie in jedem Zeitalter des Genies, überhaupt jenseits von Gut und Böse.

Mag Macchiavelli in der Sterbestunde auch nicht gespottet haben, so hat er es im Leben reichlich getan und mag da auch ähnlich geträumt oder doch erzählt haben.

* * *

[1]) Dies auch zur Ergänzung meiner eigenen Angaben in der Arbeit „Politik und Moral", Schweiz. theol. Zeitschrift 1901, Heft I.

Nach dem Gesagten ist Macchiavelli der treue Sohn und Repräsentant seiner Zeit, des Zeitalters der Renaissance, der Wiedergeburt des klassischen Altertums. Die römische Kirche hatte, weit abbiegend von Jesus, den jüdischen Gegensatz von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, noch verschärft. Für sie gab es nur Eine Welt: das war die Welt des Geistes; und es gab nur Eine Sphäre des Geistigen: das ist die Religion, das Verhältnis zwischen Menschen und Gott. Ihm steht die Welt gegenüber wie ein abgefallener Engel. Alles Sinnliche ist Blendwerk des Teufels. Darum der Inbegriff aller Tugend: Verzicht auf irdisches Glück, irdische Freude, irdischen Genuss. Im mittelalterlichen Christentum wird, was Jean Paul fälschlich vom Christentum selber behauptet, „alle Erdengegenwart zur Himmelszukunft verflüchtigt, und das Reich des Unendlichen blühte über der Brandstätte der Endlichkeit auf."

Und nun denke man sich die Renaissance [1]) nicht bloss als das Wiedererwachen des Sinnes für die Denkmäler alter Kunst in Skulptur und Architektur, nicht bloss als die Zeit der genialen Maler oder als diejenige, da man alles nach alten Handschriften durchstöberte und unglaubliche Summen für solche zahlte, wo eine wohlgesetzte lateinische Rede Tyrannen, Söldner- und Räuberführer zu Tränen zu rühren vermochte. Die Renaissance bedeutet vielmehr eine vollständige Revolution des Geistes. Durchaus nicht einzig bedingt durch die Wiederbeschäftigung mit dem klassischen Altertum und nicht absolut abhängig von ihr, aber allerdings sehr gefördert durch sie, sank der Schleier, der die mittelalterliche Welt in Glauben, Fühlen und Denken verhüllt hatte. Je mehr man sich mit der Welt der alten Klassiker vertraut machte, je mehr man sich an der alten Grösse von Hellas und namentlich Roms berauschte, indem man der Ursache dieser Grösse nachging und mittelbar auf die Natur selber zurückgeführt wurde, löste sich das feine Gewebe, gesponnen aus mystischem Glauben und Wahn, auf. Das eigene Ich, das bisher völlig in den objektiven Erscheinungen des Staates, der Kirche, der Korporation aufgegangen, fing an, sich als für sich berechtigte, völlig selbständige Erscheinung zu fühlen. Alle Autoritäten wurden auf die Seite gestellt, alle Wissenschaften der Zeit angegriffen. Handlungen, im privaten wie im öffentlichen Leben, wurden nicht am Massstab des Sittlichen, sondern des Zweckmässigen gemessen. An die Stelle der alten überlieferten Formen

[1]) Man wirft sie darum auch nur fälschlich zusammen mit dem Fall von Konstantinopel und dem Hereinfluten griechischer Gelehrter ins Abendland.

trat eine neue genaue Betrachtungsweise. Sie zwang die Schriftsteller, den Blick vom Himmel auf die Erde, von der Mystik zur Wirklichkeit zu wenden. Sie leitete die Staatsmänner an, ihre Geschäfte nach Massgabe der Natur der Dinge zu betreiben, die Menschen zu beherrschen, indem sie deren Leidenschaften erforschten, und sich nicht durch Vorurteile oder Ueberlieferungen blenden zu lassen. An Stelle der Spekulationen über das Jenseits und das Leben der Heiligen wurde die Welt der sinnenfälligen Erscheinungen der Gegenstand der Betrachtung wie des Genusses: anstatt nach einer ungewissen Zukunft zu suchen, will man das Glück der Gegenwart erschöpfen. Man begann, sich in dieser Welt, die bisher nur als Uebergangs- und Durchgangsstadium gegolten, praktisch einzurichten. „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ja, nach des Lebens Quellen hin.“ Mit urwüchsigem Behagen trank man aus dem neuen Born, in um so durstigern Zügen, je länger und hoffnungsloser er verschlossen gewesen. Neue Ideale und Lebensziele, alle diesseitiger Natur, stiegen auf. Neue Einrichtungen fingen an, sich neben die alten zu stellen. Auf die Alten war man zurückgegangen, und ein Neues war unvermutet geworden, eine unerschöpfliche Quelle des Lebens. Kurz, neben der Kirche, die bisher alles Leben des Abendlandes zusammengehalten, in mehr oder weniger bewusstem Gegensatz zu ihr, und damit, sofern sie die Vertreterin des Christentums war, auch zu diesem, ist ein neues Medium im Entstehen, welches bald zur Lebensatmosphäre aller gebildeten Europäer wird: die moderne Kultur.

Christentum, das bisherige, und Kultur, die neue, standen sich gegenüber. Der Kirche, als der Hüterin der geistigen Interessen, wäre es zugekommen, beide zu versöhnen oder doch den Versuch zu ihrer Versöhnung zu machen. Bei ihrer Korruption war beides ausgeschlossen. Gehört es doch noch zum Milden, wenn der Geschichtsschreiber Francesco Guicciardini von einem seiner geistlichen Vorfahren erzählt: „Er folgte in Gefrässigkeit der Sitte der übrigen faulenzenden Geistlichen von Florenz, deren Hauptgeschäft das Essen ist.“ Mit dem Munde die eine, die alte Weltanschauung predigen, weil sie die Quelle der Macht und des Reichtums der Kirche war, mit der Hand Künstler, Gelehrte, Dichter beschützen und bedenken, um von ihnen gefeiert zu werden, und mit dem Fuss sich in die neue Strömung hineinstellen, weil sie dem eigenen Behagen entgegenkommt, ist keine Versöhnung. Je unabwehrbarer die Wogen der neuen Kultur heranbrandeten, je unfähiger sich die Kirche und damit das Christentum ihr gegenüber zeigte, um so verständlicher auch die innere

Abwendung von ihnen, ihrer Autorität, ihren Lehren und Idealen, bei aller äussern Anbequemung, um so begreiflicher auch der Stempel religiösen und sittlichen Zerfalls, den die Zeit, zwar nicht bei den untern Klassen, in denen sich zahlreiche Beweise von noch vorhandener Tüchtigkeit und Tatkraft, Treue und Biederkeit finden, wohl aber bei den höhern und führenden Ständen trägt. Der Mangel an Charakter, an wirklich christlicher Moral, an Mut einer persönlichen Ueberzeugung, war das Opfer, mit welchem all die Pracht und all der Glanz erkauft werden mussten, die Leute noch in Italien die Bewunderung der Welt erregen, gerade wie einst in Athen die Werke eines Phidias und Praxiteles um den Preis des Sklavenelends (nach Treitschke freilich kein zu hoher Einsatz für den einzigen Zeus des Phidias). Man weiss, wie später Erasmus von Rotterdam — denn auch von den deutschen Humanisten gilt ziemlich dasselbe — sich von Luther losgesagt: um seiner Bequemlichkeit und Karrière willen. Wie leichtfertig entschloss sich der eitle Laurentius Valla, der neben andern Angriffen auf den Klerus auch das Lügengewebe der sog. konstantinischen Schenkung aufgedeckt, zum Rückzug, als er bedroht war, und beugte sich vor Eugen IV.: „Wenn ich nicht gefehlt habe, so stelle meinen alten Ruhm wieder her; wenn ich gefehlt habe, so verzeihe es mir!“ Wie leicht man sich bei aller Höllenfurcht über die gröbsten sittlichen Verstösse mit dem Blick auf andere und die „gute Gesellschaft“ in der Hölle tröstete, zeigt u. a. die um ihrer dramatischen Vorzüge willen auch von Macanlap bewunderte „Mandragola“ des Macchiavell.

Es liegt auf der Hand, dass das Neue nicht einfach das Alte zu verdrängen vermochte, wie denn die verschiedensten Kulturperioden sich im Geist der Renaissance wiederspiegeln. Merkwürdig sah es dabei oft in Herz und Kopf des einzelnen aus, und wunderbar war die Mischung von Antikem, Mittelalterlichem und Modernem, von heidnischen und christlichen Gefühlen, von Naivem und Sentimentalem, von Autoritätsglauben und Freiheitsdrang, von Freiheitsliebe und unbändig wildem persönlichem Hass, von heldenmütiger Ergebung und unauslöschlichem Durst nach Blut, Rache und Ruhm. Im Jahr 1416 hatte Doggio Bracciolini in Konstanz dem Prozess und der Hinrichtung des Hieronymus von Prag beigewohnt. Er ist voll Bewunderung für den Mann. Aber für was? Für sein Martyrium, für seine Reformen? Im Gegenteil: da erklärt er, wenn Hieronymus etwas gegen den katholischen Glauben gelehrt habe, verdiene er sicherlich den Scheiterhaufen. Er bewundert an ihm den Mut eines Cato, eines

Mucius Scävola; er bewundert die klare, süsse, wohllautende Stimme, seine Geberden, würdevoll und wohl geeignet, Verachtung auszudrücken oder zum Mitleid zu bewegen, seine Redegabe und Gelehrsamkeit, mit der er, schon dem Scheiterhaufen nahe, Sokrates, Platon und die Kirchenväter anführte. Dem galt die Form alles, die Sache nichts. Viel früher, am 26. April 1335, hatte Petrarca[1]) — ein ganz unerhörtes Unternehmen zu jener Zeit, auch bei ihm hatte es schon der Erinnerung an die von Livius berichtete Besteigung des Hämus durch Philipp von Macedonien bedurft — den Mont Ventoux bei Avignon bestiegen. Er ist völlig versunken in bewundernde Betrachtung. Aber das Aufschlagen einer Stelle bei Augustin: „Da gehen die Menschen hin und bewundern hohe Berge und weite Meeresfluten und mächtig daherrauschende Ströme und den Lauf der Gestirne, vergessen sich aber selbst darüber“ genügt zum Zorn über sich selbst, dass er Irdisches so sehr bewundere, zum Blick nach Innen und zu einer theologischen Auseinandersetzung im Sinn des Beichtvaters, des Adressaten seines Berichtes. — Als Girolamo Olgiati, Gianandres Lampugnani und Carlo Visconti sich zur Ermordung des verruchten Galeazzo Maria Sforza in Mailand verschworen, begeisterten sie sich zu ihrem Unternehmen durch die Lektüre des Tacitus und Sallust, übten sich tapfer mit den Dolchscheiden im Stossen, und als alles für den Stephanstag 1476 verabredet war, ging Olgiati in die Ambrosiuskirche, warf sich dem Heiligen zu Füssen und bat ihn, den Stoss nicht fehlgehen zu lassen. Am Morgen des festgesetzten Tages wohnten sie dem Gottesdienst in der Stephanskirche bei und sprachen ein ausdrücklich für diesen Zweck von Visconti abgefasstes lateinisches Gebet: „Wenn du die Gerechtigkeit liebst und die Ungerechtigkeit hassest,“ reden sie den Heiligen an, „so sei unserm Vorhaben gnädig und zürne nicht, wenn wir in kurzem deine Altäre“ — Kirchen und Kirchgänge waren, wie in diesem Fall, so auch sonst eine beliebte Gelegenheit zu Rache und Attentaten — „mit Blut beflecken, um die Welt von einem Ungeheuer zu befreien.“ Der Herzog wurde ermordet. Visconti und Lampugnani wurden gelyncht, Olgiati, der geflohen war, ergriffen und zum Tode verurteilt. Auf der Folter rief er die Schatten der Römer zu Hilfe und — empfahl sich der Jungfrau Maria.

* * *

[1]) Burckhart: „Die Kultur der Renaissance in Italien.“ II, pag. 18. Biese: „Das Naturgefühl im Mittelalter und in der Neuzeit.“ Pag. 151.

Kehren wir an dieser Stelle zu dem Traum des Macchiavell zurück, so sehen wir: es ist der nämliche Gegensatz von Kultur und Christentum, um dessen Versöhnung man sich heiss, aber vergeblich mühte, der sich auch in diesem Traume wiederspiegelt. Die Kirche konnte ihn nicht lösen und fand keine befriedigende Antwort. Sie kam den neuen Bedürfnissen entgegen, so weit sie ihr und ihrem Dogma nicht gefährlich wurden. Im übrigen hiess es bei ihr: „Non possumus"; „entweder — oder." Ausserhalb des Klerus im besten Falle ein mehr oder weniger unvermitteltes Nebeneinander, mit mehr oder weniger innerem Kampf, bald ganz unvermittelt wie bei Olgiati, bald wie bei Petrarca in ängstlichem Festhalten an der katholischen Kirchenlehre, indes sich das Herz doch dem Zug der neuen Zeit nicht verschliessen kann, bald eben wie bei Macchiavell, indem man der Kirchenlehre vollständig gleichgültig gegenübersteht, aber die Brücken nicht abbricht, indem man als Kulturmensch lebt, als Christenmensch stirbt. Zu einem herzlichen und aufrichtigen „Sowohl — als auch", zu einer innern Versöhnung von Wissen und Glauben, Gott und Welt, zu einer Förderung und Bereicherung des Glaubens durch das Wissen, zur Vertiefung und Weihe des Wissens durch den Glauben, dazu, die Kultur mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen und beides höhern ethischen Zwecken dienstbar zu machen, dazu fehlte es hüben und drüben an beidem: an Einsicht und Willen. Dazu war bei beiden das Misstrauen zu gross: zu der Kultur beim kirchlichen Christentum, zu Kirche und Christentum bei der Weisheit des Tages, zu der Allmacht der Wahrheit beiden.

* * *

Und nun ist vielleicht die Stelle in Zwinglis „Kurzer Darstellung des christlichen Glaubens an König Franz I" bekannt, wo er über das ewige Leben folgendermassen abschliesst[1]): „Wir glauben, dass die Seelen der Gläubigen, sowie sie aus dem Leibe scheiden, sogleich sich zum Himmel emporschwingen, mit Gott vereinigt werden und ewiger Freude geniessen. Hier darfst du hoffen, frommer König, wenn du nach dem Beispiel eines David, Ezechias und Josias das von Gott dir anvertraute Reich verwaltet hast, vor allem Gott selbst zu sehen in seinem Wesen, in seiner Herrlichkeit, mit allen seinen Gaben und Vollkommenheiten . . . Sodann darfst du hoffen, daselbst zu sehen den Verein, die Gesellschaft und das Zusammenleben aller Frommen, Weisen, Gläu-

[1]) Mörikofer, J. C.: „Ulrich Zwingli". II, pag. 336 f.

bigen, Standhaften, Tapfern und Tugendreichen, die von Anfang der Welt an gelebt haben. Da die beiden Adam, den Erlösten und den Erlöser, da Abel, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Moses, Josua, Gedeon, Samuel, Pineas, Elias, Elisa, Jesajas und die Jungfrau, die Mutter Gottes, von der er geweissagt, David, Ezechias, Josias, den Täufer, Petrus, Paulus; da Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen, die Scipionen; da wirst du sehen Ludwig den Frommen und die Vorgänger, die Ludwig, Philipp, Pippin und alle deine Vorväter, welche im Glauben von hinnen geschieden. Kurz, kein rechtschaffener Mann hat je gelebt, kein frommes Gemüt, keine treue Seele, von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende, die du nicht dort bei Gott sehen wirst."

Wir bemerken sofort: Dort, nicht zwar im Traum des Macchiavell, aber in der Erzählung des Traums, die Verwerfung der alten Heiden im Sinn der kathol. Kirchenlehre, die nach dem Vorgang Augustins auch in den Tugenden der Heiden nur „glänzende Laster" sah, das harte, hölzerne „Entweder — oder". Hier, bei Zwingli, dem dankbaren Zögling der Alten, der in ihnen einen Teil seiner eigenen Bildung hätte verdammen müssen, die für jene Zeit kühne Lehre, dass auch edle Heiden von der Seligkeit nicht ausgeschlossen seien. Das ist zunächst Toleranz, wie sie im Alten Testament das Büchlein „Ruth" fordert, wie ihr Jesus Wort gibt in dem schönen: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns." (Luk. 9, 50.) Das ist aber vor allem auch die notwendige Konsequenz aus dem prächtigen Satz in Zwinglis „Kommentar von der wahren und falschen Religion" [1]), dass „Alles, was wir sehen, nicht von sich selbst sein kann, sondern von einem andern, aus jener Quelle und Pulsader des Seins, nämlich durch Gott, Sein und Bestand habe. Daher ist Gott allein durch sich selbst, und erteilt allem das Sein, und zwar so, dass es auf keine Weise und auf keinen Augenblick bestehen könnte, wenn Gott nicht wäre, welcher allem Dasein und Leben gibt, alles erhält, alles regiert." Das ist die Erkenntnis, dass Christentum und Kultur sich nicht gegenüberstehen wie Himmel und Hölle, die Anerkennung von dem göttlichen Ursprung und der Zusammengehörigkeit beider, die Erkenntnis und Forderung ihrer Versöhnbarkeit und Versöhnung.

Zwingli ist ja ohne Zweifel nicht bloss humanistisch gebildeter, sondern auch weltfreudiger gewesen als Luther. Doch kann nach Lebenshaltung und zahlreichen Aussprüchen auch

[1]) Mörikofer: „Ulrich Zwingli". I, pag. 264.

Luthers kein Zweifel sein, dass eine der Hauptaufgaben der Reformation überhaupt die Versöhnung von Christentum und Kultur in einer neuen Frömmigkeit gewesen, in einem neuen Ideal, das von dem des Katholizismus gerade so verschieden war wie das Leben Jesu von demjenigen des h. Antonius von Padua oder irgend eines andern Heiligen. Schön sagt in dieser Beziehung der bekannte Kirchenrechtslehrer Sohm in seinem Grundriss der Kirchengeschichte (pag. 115): „Der Makel des Unheiligen war von der Welt und von dem Leben in der Welt genommen worden. Das Leben im weltlichen Beruf, in Staat, Gemeinde und Familie erschien nicht mehr als ein unvermeidliches Uebel, um der Schwachen willen zugelassen, als eine gleissende Schale mit totbringendem Inhalt, sondern als Betätigung der wahren und vollkommenen christlichen Sittlichkeit. . . . Sieh hier das ganze bürgerliche Leben, die Arbeit in Ackerbau und Handel, in Handwerk und Gewerbe, in Wissenschaft und Kunst, in Befehlen und Gehorchen, die Arbeit des Knechts, der Magd, des Richters, des Soldaten, des Beamten, des Fürsten, sieh, wohin du willst: all diese Arbeit als einen von Gott gegebenen Beruf erfüllt, das ist der Gott wohlgefällige Gottesdienst. Die ganze Welt ist geheiligt worden, das Profane ist von ihr hinweggetan. Die Welt mit all ihren Aufgaben ist in den Weinberg des Herrn, in einen Tempel Gottes verwandelt worden, in welchem wir Gott dienen sollen im Geist und in der Wahrheit."

* * *

Eine andere Frage ist freilich die, ob die Reformation ihr Ziel erreicht, ob sie die Aufgabe, Christentum und Kultur zu versöhnen, für immer gelöst hat. Im Geist der Reformation, im Geiste vor allem Zwinglis — das wollen wir uns doch, um allen unprotestantischen Reaktionsgelüsten zu wehren, sagen — sind sie versöhnt. Da ist die Welt, die ganze Welt, nicht blos einzelne als „Wunder" betrachtete Ereignisse, der Schauplatz der Taten Gottes und der Spiegel seines Waltens. Da ist die Welt, die Welt des Irdischen und Sichtbaren, in ihrer Selbständigkeit, das Denken und Forschen über sie, die mancherlei Betätigung und Beschäftigung mit ihr, in ihrem Rechte ausdrücklich anerkannt. Kultur und Christentum, ersteres als Beschäftigung mit der sichtbaren Welt des Diesseits, letzteres als Beziehung zu einer übersinnlichen Welt gefasst, sind gleicherweise Mittel zum Reiche Gottes. Aber es war doch eine recht *beschränkte* Versöhnung: auf das weite Gebiet der immer noch von Rom beherrschten Kirche reichte der Einfluss der reformatorischen Gedanken

auch in dieser Beziehung nicht. Es war im weitern eine recht *vorübergehende* und mehr *prinzipielle* d. h. *theoretische* als wirklich praktische Versöhnung; denn die frei gewordenen Geister stürmten hinaus, und es begann ein neues Regen und Streben auf allen Gebieten des äussern und geistigen Lebens; die Kinder, welche die Reformation als selbständig erklärt, vergassen bald genug ihren Ursprung und des Vaterhauses, von dem sie ausgegangen, stellten sich wohl dem ältern Bruder und dem Vater auch feindselig gegenüber, wie denn schon Luther in dieser Beziehung zu klagen hatte. Anderseits versteifte sich auch eine engherzige Frömmigkeit mehr und mehr auf ihre Erstgeburtsrechte. Luther war als Kirchenmann auch nicht mehr der kühne, geistesgewaltige Reformator und trägt mit seinem spätern abschätzigen Urteil über die Vernunft nicht geringe Schuld an dem einseitigen Dogmatismus seiner Kirche. Kurz, der schöne Bund von Bibel und Natur, von Christentum und Kultur, wie er aus dem Kaulbachschen Wandgemälde „Das Zeitalter der Reformation" bekannt ist, ging bald genug unter, und an seine Stelle trat das Drama, um nicht zu sagen die Tragödie von den „feindlichen Brüdern".

* * *

Wir haben den Gegensatz, wenn er sich auch vor wenigen Jahrzehnten noch viel derber ausgesprochen, überkommen und ererbt. Man weiss, was ihn vor allem zur brennenden Frage der Gegenwart, zum Kampf um die Weltanschauung, werden liess. Man weiss, wie die Naturforschung, dies Lieblingskind der neuen Zeit, nicht blos den Gesichtskreis erweitert und das Weltbild umgestaltet hat, wie auch die praktische Verwertung der gewonnenen neuen Kenntnisse unzählige neue Quellen des Nutzens und des Genusses erschloss. Sie verbesserte die Einrichtungen zur Erhaltung, Erleichterung und Verschönerung des Lebens. Sie eröffnete neue Erwerbsquellen aller Art. Technik, Handel und Industrie erlangten einen neuen Aufschwung. Die ganze äussere Gestaltung des Lebens wurde eine bessere, der Erfüllung der menschlichen Bestimmung günstigere und angemessenere,[1]) das alles bis hinein in den verborgensten Erdenwinkel bald. Man würde sich's haben gefallen lassen, am Ende trotz des steten Anwachsens der Bedürfnisse, das doch Anlass zu ernsten Besorg-

[1]) Ich verweise bei dieser Gelegenheit wie schon früher („Protestant. Kirchenzeitung", Jahrg. 1891, No. 35. 36) auf das Buch von Hugo Sommer „Grainen und moderne Kultur" (Berlin, Reimer 1884), das ich mit Dank zu Rate gezogen und das sich für manchen leichter liest als Carrières oder auch Christ's „Sittliche Weltordnung".

nissen gibt, trotz des Raffinements, sie zu befriedigen, das die Frage nach einer endlichen Grenze nahe legt. Aber wie diese Welt vor dem Auge riesenhaft wuchs in der Grossartigkeit ihres äussern Aufbaus, im Reichtum und in der Folgerichtigkeit ihrer innern Einrichtung, musste sie das übersinnliche Gebiet fast verdecken. Die stete Beschäftigung mit ihr steigerte die Vorliebe für das Konkrete, Greifbare, Praktische, während die Atmungen des Uebersinnlichen, welche in dem religiösen und sittlichen Glauben ihren Ausdruck finden, dagegen nebelhaft und verschwommen erschienen. Es liegt ja in der Einrichtung der menschlichen Natur, dass die fortgesetzte ausschliessliche Beschäftigung mit einem das Gemüt lebhaft erregenden Gegenstand das Interesse für alle andern zeitweise abschwächt. So musste diese Zeitrichtung schon an sich erkältend auf den sittlichen und religiösen Glauben der Menschheit wirken. Endlich war der Schritt zur gänzlichen Leugnung des Uebersinnlichen nicht weit und wurde von einzelnen mit energischer Begeisterung, von andern mit Zagen und hoffnungsloser Verzweiflung gemacht.

Wir stehen wieder vor dem „Entweder — oder" der Renaissance-Zeit, mit dem einen Unterschied vielleicht, dass damals offenbar im Ganzen mehr das ästhetische Interesse überwog, heute das praktische im Vordergrund steht. Von Rom aus der bekannte Satz des Syllabus und damit des unfehlbaren Papstes, der die Meinung ausdrücklich verurteilt und verflucht, dass die kathol. Kirche sich jemals mit Fortschritt, Kultur und Zivilisation versöhnen könne, und dem gegenüber bleiben alle Ausführungen von Bischof Augustin Egger über die Kulturfreundlichkeit des Katholizismus eitel Flunkereien und Spiegelfechtereien. In Berlin ein modernes Hochkirchentum, das einen Segen hat für Fahnen und Kanonen und die endliche blutige Heimzahlung der Mongolen-Einfälle vor 1000 Jahren, aber sich bekreuzigt vor jedem freien, ob auch noch so wahren und christlichen Denken. In den Kreisen, die Christentum und Reich Gottes für sich gepachtet zu haben wähnen und bei der kommenden grossen Flut allein in der Arche Noahs übrig bleiben, die Klage über die Sünde und das Verderben der Welt, die zum Untergang reif sei, wobei dann die Sünde ohne weiteres mit dem Teufelswerk der Kultur identifizirt wird. Nur sind die Verhältnisse auch anders geworden als einst. Bannstrahlen, ob von Rom oder Berlin, bleiben kalt, zünden nicht mehr. Tiefer, viel tiefer als damals ist diese Kultur, die nichts geringeres verlangt, als das ganze Leben und den ganzen Menschen, in alle Kreise eingedrungen, viel, viel grösser vor allem auch die Abhängigkeit von ihr, und zwar gleichviel, ob bei Klerus

oder Laien; auch die Theologie hat ihr längst schon Tribut bezahlt. Welt, Leben, Wirklichkeit sind mehr als tote Begriffe, sind gewaltige Mächte, und der beispiellose Erfolg dieser ganzen mächtigen und glänzenden Kultur ist für Tausende und Tausende von Sinnenmenschen, die vom Auge bis zur Nase denken und von der Hand in den Mund leben, ein ganz anderes Beweismaterial als all die Syllogismen römischen Priestertums und verknöcherter Schriftgelehrsamkeit und vergilt das ihm angetane Unrecht und die erfahrene Ausschliessung mit einer Gleichgültigkeit gegen Kirche und Christentum, die sich nicht einmal die Mühe prüfenden Urteils und der Unterscheidung zwischen beiden (Christentum und Kirche) nimmt. Wo in aller Welt, selbst Oesterreich nicht ausgenommen, gibt es einen Staat, der sich nicht nach seinen eigenen, ihm innewohnenden Gesetzen und Prinzipien entwickelt? So wenig wie einst Saul bei Samuel holt er sich Rat bei Priestern und Auguren. Das Geschäft, Handel und Gewerbe, hat sich längst seine eigenen Regeln und Grundsätze geschaffen, und Aktiengesellschaften und Ringe, diese Spezialität unserer Zeit, haben oft sogar alles eher als ein christliches Gewissen. Und der Krieg, diese angebliche Notwendigkeit, dieser vielberufene höchste Träger und Förderer der Kultur, bekümmert sich erst recht nicht um das Christentum, um seinen Glauben an den allliebenden Vater, um das Zentralgebot der christlichen Moral: die Liebe. Oder will man uns glauben machen, dass Christus die Hunnenrede in Bremerhafen gesprochen? dass er, der doch nach dem schönen Wort gegenwärtig ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, auch gegenwärtig gewesen bei den Evangelisationsversammlungen in den Zelten am Modde-river und Orange-river, im „schönen Kreis" der Gläubigen des Essen-Regiments bei de Aar? [1]) Es sollen dort jeden Tag neue Gläubige sich eingefunden und den Heiland sie gefunden haben. Aber wenn dieser Heiland die nämlichen Soldaten nicht hindert, vielleicht am gleichen Tage zu brandschatzen, zu sengen und zu plündern, dann gibt es doch keine widerwärtigere Art christlicher Verkündigung und Predigt; dann ist mir die Kultur der Hunnen lieber als diese Versöhnung von Kultur und Christentum. Was würde wohl Jesus sagen? Ich meine nicht fehlzugehen: „Die Waffen nieder!" — im Namen des Christentums und — der Kultur.

Man entschuldige: ich habe das Gebiet gestreift, wo es für mich nicht leicht ein Ende gibt und wo ich auch fanatisch wer-

---

[1]) Der Kirchenfreund, Jahrg. 1900, No. 13.

den kann. Und da doch das Wort einmal gesprochen, sei auch darauf hingewiesen: nicht blos kühl bis ans Herz hinan steht die Kultur oft dem Christentum gegenüber, sondern mit einem Fanatismus, der sich von demjenigen der alten römischen Kirche nur dadurch unterscheidet, dass sie den Arm des Staates nicht hat, um die Scheiterhaufen lohen zu lassen. Auch die moderne Wissenschaft hat ihren steifen Dogmatismus und ihren Ketzerhass gerade so gut wie jene Kirche, und im Kampf gegen all das christliche und kirchliche Ketzertum sind auch ihr alle Beweise gut genug, wenn sie nur einer andächtigen und gläubigen Gemeinde, die auf jedes ihrer Worte schwört, Sand in die Augen streuen. Man denke an die trüben Quellen, deren sich der klare, kühne Häckel für seine Geschichtskenntnis in den „Welträtseln" bedient. Auch sie sucht und hat ihre gläubige Gemeinde, die Sancta simplicitas, mit der ein Huss auf dem Scheiterhaufen Erbarmen gehabt. Hier die Sozialdemokratie, die aus parteitaktischen Gründen die Religion neuerdings als Privatsache erklärt, in Bebel[1]) sich der Bibel nicht ohne Geschick bedient, weil „sie doch wertvolle Sentenzen enthalte", im übrigen aus ihrer Feindschaft gegen das Christentum kein Hehl macht. Dort die jüdisch-sozialistische Koalition der „Gesellschaft für ethische Kultur", die vorsichtiger als jene und mit angeblicher Schonung allfälliger religiöser Bedürfnisse, dennoch verzweifelnd am ethischen Wert und Bedeutung des Christentums gelegentlich Stellung *gegen* dasselbe nimmt.[2]) Kurz, hüben und drüben die Losung: „Gott oder Belial", „Moses oder Darwin", „Christentum oder Kultur", „entweder . . . oder", ganz wie in den Zeiten Macchiavells und der „Briefe an die Dunkelmänner", und das Wort Schleiermachers scheint Wahrheit zu werden: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben!"

Und doch kann im Grunde die eine die andere und können wir beide nicht entbehren. Kultur, wie sie von Humanismus und Renaissance gepflegt und wie sie das Ideal unserer Zeit ist, ist die Ausbildung der natürlichen menschlichen Geistesanlagen und die Beherrschung der Natur durch den Intellekt des Menschen; Wohlgemerkt *aller* natürlichen menschlichen Geistesanlagen, wozu doch wohl in erster Linie auch die religiös-sittliche Anlage gehört, und schon deswegen können wir in ihr unmöglich etwas

[1]) Bei der Chinadebatte im Deutschen Reichstag. Siehe „Neue Zürcher Zeitung" No. 322, Erstes Abendblatt.

[2]) Wolfgang Kirchbachs „Leben Jesu" wird vielleicht doch nur deswegen desavouirt, weil der Angriff auch gar zu plump und unwissenschaftlich.

Widergöttliches oder Unsittliches sehen. Dankbar nehmen wir an, was sie uns an Erleichterung und Verfeinerung des Lebens gebracht und sind voll Anerkennung für jede Steigerung der Genussfähigkeit, für das Gefühl der Freiheit, womit sie den Menschen zum König über die Erde erhebt. Ein gewisses Mass äusserer Kultur und Wohlergehens kommt unstreitig auch den religiösen und sittlichen Beziehungen zu Gute, ist sogar teilweise deren Voraussetzung. Das darf uns aber nicht darüber täuschen, dass sie nicht blos den Gegensatz von „Gebildeten" und „Ungebildeten" verschärft oder eigentlich erst geschaffen hat, den Burckhard[1]) gering anschlägt, dass sie auf ihrem Siegeszug viel schönes Leben geschaffen, aber auch viel kostbares Leben zerstört hat. In einseitiger Bevorzugung äusserer Güter und mechanischer Kräfte hat sie auf den idealen Schwung geradezu lähmend gewirkt. Sofern ihr die Arbeit Selbstzweck oder blos Mittel für sinnlichen Genuss ist, ist sie so wenig wie eine starre Bibelgläubigkeit im Stande, den Respekt vor dem sittlichen Wert der Arbeit zu erhöhen. Das Familienleben mit all seiner Anregung und Wärme, das sie in so mannigfacher Beziehung bereichern könnte, wird allen möglichen und unmöglichen Kulturzwecken geopfert. Sie macht die Bildung zum blosen, nutzbaren Kapital, von dessen Erträgnissen der Mensch den Lauf seines Daseins fristen soll. Sie gewöhnt Eltern und Erzieher, das Leben blos als einen Kampf ums Dasein zu betrachten, als eine Reihe von Versuchen, sich anständig durchzuschlagen, sich dabei so gut als möglich zu unterhalten. Sie findet es am Platz, die Rollen so zu verteilen, dass Millionen ackern, hobeln, schmieden müssen, damit ein paar Tausend dichten, meisseln und pinseln können, was Treitschke gerecht und billig findet, und wenn sie die soziale Frage nicht zu einer solchen gemacht, deren Lösung Unzählige nur auf mechanischem Wege, d. h. durch Gewalt, erwarten, so gibt sie als solche doch nicht die Mittel zu anderer Lösung in die Hand. Sie hat zahllose Quellen des Leids und Schmerzes verstopft, aber auch neue geöffnet, von denen man früher keine Ahnung hatte. Sie hat das Leben leichter, aber auch den Menschen weichlicher, empfindlicher und leidensscheuer gemacht. Wenn das Räderwerk dem kleinen Menschen unbarmherzig das Haus seines Glückes zermalmt, dass seine Harfe zerbrochen am Fuss seines Schmerzenslagers liegt und er nur noch das Aechzen seines eigenen Angstrufes nach dem endlos verziehenden Ende seines hoffnungslosen Elends vernimmt,

[1]) Kultur der Renaissance, II pag. 2.

reicht all ihre Tröstung nicht aus. Sie kann den Abgrund des Elends eine Zeit lang täuschend zudecken und mit dem Glanz die Augen blenden; aber sie kann mit all den dunkeln Fragen und Rätseln des Daseins, mit all dem unleugbaren Jammer des Lebens nicht versöhnen. Sie kennt und weckt das nicht, was mit der Weltordnung allein versöhnt und die Wunden heilt, die der heisse Kampf ums Dasein schlägt: „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm!“ Sie kann ein schlummerndes Gewissen nicht wecken und einem unruhigen keinen Frieden geben. Sie kennt kein höchstes sittlich verbindendes Ziel für alle. Aus dem Verstande geboren, ist sie von Natur selbstsüchtig, ist für sich noch keine sittigende Kraft und trägt weder den Sporn zum Guten noch den Hemmschuh, der vor dem Bösen bewahrt, an sich und kann tatsächlich so gut zum Fluche werden wie zum Segen, die Menschen auseinanderreissen statt zusammenzuführen und statt des versprochenen Himmels eine Hölle auf Erden entzünden. Tatsächlich wird auch dieser Mangel deutlich genug empfunden, und dass eine Kultur ohne die heilenden und verbindenden, den Willen bestimmenden Kräfte der Liebe, ohne Zusammenhang mit einer Welt höchster Gedanken und Zwecke den Menschen innerlich ebenso trostlos lässt, wie sie nach aussen den Zusammenbruch der Menschlichkeit, der Humanität, herbeiführen kann. Abgesehen davon, dass sie auf christlichem Boden und in christlicher Lebensluft erwachsen, also keineswegs völlig unabhängig vom Christentum sind, machen auch die Gesellschaft für ethische Kultur, soweit sie *ethische* Kultur treiben will, wie die Sozialdemokratie, soweit sie auch Sozial*reform,* nicht blos die Partei bedingungslosen Umsturzes ist, beim Christentum reichlich Anleihen. Auch der Zulauf und Anhang der Sekten, abergläubischer Kulte und Geheimdienste, gerade in den Zeiten einer hochgehenden, aber entgötterten Kultur, das Sichdrängen der vornehmen Welt in die Synagogen des kaiserlichen Rom, die Unentbehrlichkeit der Astrologie an jedem Duodezhöfchen, in jedem Zeltlager, zur Zeit der Renaissance bis zur Heilsarmee unserer Tage, ist schwerlich als Zufall zu bezeichnen. Anderseits muss auch die Religion, das Christentum festen Boden unter den Füssen haben; sonst wird es zu hochmütigem Spiritismus oder zu kleinlichem, nörgelndem Pharisäertum und unfruchtbarem Zeremoniendienst. Es muss Früchte tragen, die es als edlen, lebenden Baum, nicht als wucherndes Unkraut bekunden. Es muss ein Salz der Erde sein und ein Licht der Welt, nicht eine Finne im Gehirn des Menschen. Es soll die grosse Dynamomaschine sein, die immer neue Kräfte

in Bewegung setzt, des Lichtes, um dem Fortschritt Ziel und Wege zu weisen; der Wärme, um das Gemüt vor Erstarrung zu bewahren; der Liebe, um all die Wunden, welche die andere schlägt, zu heilen; des Glaubens und der Hoffnung, „dass, wo trostlos, unbeschränkt dunkle Willkür scheint zu spielen, Liebe doch nach ew'gen Zielen die verborg'nen Fäden lenkt." Da wird man dann nicht sagen wollen, dass der Gebildete weniger fromm und Gott gefällig sei, darum, weil er *gebildet* ist, dass eine Mutter weniger religiös, weil sie ihre Kinder wohl beten, aber auch etwas *in der Welt und für die Welt* werden heisst, und Dr. Sonderegger nicht das Christentum absprechen, weil er „Vorposten der Gesundheitspflege" hinausgeschickt.

Unter dem Zwiespalt leiden wir. Es ist der Schmerz und die Tragödie unseres Geschlechts, das der Welt angehört und doch der Religion nicht entraten kann, das Himmelsluft atmen will und doch sich herabgezogen sieht zur Erde. Wir leiden *gemütlich* darunter: den immer neu und immer grausamer erwachenden Zweifeln gegenüber die immer wiederkehrenden Versuche einer Theodicee, beides, Zweifel und Versuche, mit ihnen fertig zu werden, Kinder des innern Zwiespalts: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" Das *sittliche Urteil* leidet, macht bald nach der einen, bald nach der andern Seite Zugeständnisse und hat bei Tausenden einem unsichern Schwanken Platz gemacht. Einen Rest oder Ansatz christlichen Gewissens trägt auch der Religionsloseste in sich. Einer gewissen Rücksicht auf die „Welt" entschlägt sich auch der Frömmste nicht. Und wie zur Zeit der Renaissance, wo Macchiavell als Heide lebte und als Christ starb, wo Petrarca in der Rundsicht des Berges weltfreudig schwelgt, aber sogleich das Auge wieder vorwurfsvoll nach Innen kehrt, wo Olgiati sich gleichzeitig an die Heroen der Antike wie an die Heiligen der Kirche wendet, um Entschuldigung und Mut, um Berechtigung und Vergebung, wie in jeder andern Uebergangsperiode — eine solche ist zwar jede Zeit, die eine und andere aber doch in besonderm Masse — so gibt es auch in der unsrigen der Mischungen und Übergänge viele. Die Kinder werden in den Religionsunterricht geschickt und wenn sie zu Hause nur zum Erwerben und Verdienen, auf einen möglichst einträglichen und bequemen Platz in der modernen „Kultur" eingedrillt werden; man weiss ja nicht alles zum Voraus, und für alle Fälle ist ein Bischen Religion doch gut. Das ist das Zugeständnis des Herrn Papa an die Religion, vielleicht auch nur an die Frau Mama. Gebildete Männer tragen bei Frohnleichnamsaufzügen den Trouhimmel und spotten des Abends über das Sakrament.

So ein-, zweimal geht auch der Kultur- und Salonmensch zur Kirche; man hat ja doch das Bedürfnis, gelegentlich wieder etwas anderes zu hören und sich an eine andere Welt erinnern zu lassen und Idealist zu sein; nur nicht zu oft, das könnte man nicht verdauen; nur nicht durch eigenes Denken, also möglichst neutral, „biblisch" oder „modern"; jedenfalls darf keine Störung in der Denk- und Lebenssphäre eintreten. Ueber Weihnachten schwimmt man in seligen Gefühlen und Andacht, wo nie mit den Kindern gebetet, nie ihnen vom „Christkind" erzählt worden, sollen sie singen: „Ihr Kinderlein kommet etc."; mich wundert es nicht, dass die Vorstellungen von den Gaben des Christkinds auch später kaum über den Kleinkram unter dem Weihnachtsbaum hinausgehen. Es gibt eine Kultur, die Religion haben will und verlangt, aber in homöopathischen Dosen und in möglichst moderner Verhüllung: im Konzertsaal, im religiösen Roman und Drama, in Bayreut und Oberammergau. Und wie oft eine recht verfeinerte, auch eine durchaus selbstsüchtige Kultur verlangend hinüberschaut zu den Schätzen des Christentums, als der reiche Jüngling, der gern Jesu Nachfolger wäre, ohne doch den Mut zu fröhlicher Nachfolge zu finden, so gibt es auch ein Christentum mit neidischen und begehrlichen Blicken für die Schätze der andern, „sintemalen die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze ist." Es ist nicht nur ein Julius II. gewesen, der sich durch Michelangelos gewaltiges Grabmal verherrlicht wissen wollte, nicht nur ein Leo X., der Gelehrte wie Bembo und Sadolet an seinen Hof gezogen, es sind nicht nur Päpste gewesen, die dem Zug der Zeit so viel Rechnung trugen, dass sie von Jupiter und Merkurius statt von Gott und Christus redeten — es gibt auch heute einen Götzendienst der Natur, der Kultur und vor allem des Geldes unter Christen; ein Christentum, das in den hergebrachten äussern Formen einherschreitet, mit Gefühlen und Worten prangt, aber in Vertrauen und Liebe wenig seinem Stifter gleicht; das sich und andern ein Gewissen daraus macht, am Sonntag die Eisenbahn zu besteigen, aber ruhigen Blutes am selben Tag ein „Nein" gegen irgend ein Werk sozialer Wohlfahrt in die Urne legt; ein Christentum, dem die Ausdrücke „unbewusstes" und „praktisches" Christentum, die doch im Grunde etwas anderes bedeuten — man denke an den Zöllner und den Samariter der Gleichnisse — willkommen sind, um sich darüber zu trösten, dass man eigentlich mit beiden Füssen in der Welt und kaum mit der kleinen Zehe im Christentum steht. Es gibt ein Priestertum, katholisch und protestantisch, das etwas hält auf Aufrechthaltung der Würde, aber für ein paar gute Werke, Vergabungen, Legate, und wenn

sie den Betrag der Steuerdefraudation nicht übersteigen, die Absolution und letzte Oelung einer Weiherede dem „treuen“ Knechte spendet, der sein Pfund wohl verwendet habe. Und der nämliche Staat, der christlichen Religionsunterricht erteilen und lehren lässt: „Du sollst nicht töten“, vielleicht auch die Schule der Kirche überlässt, erklärt als des Bürgers „höchsten Schmuck und Ehrenkleid“ — etwa das Kreuz des Herrn? o nein: das zweifarbige Tuch, des Kaisers Rock!

Es gibt aber nicht nur Mischungen und Übergänge mannigfacher Art. *Weil* der Zwiespalt als Unglück empfunden wird, *weil* eine rückständige oder weltfeindliche Religion den Fortschritt der Kultur lähmt, *weil* der Kulturtaumel erkältend und ertötend auf den religiösen und sittlichen Glauben der Menschheit wirkt, fehlt es auch nicht an Rufen und Versuchen zu wirklicher innerer Versöhnung. Theoretisch in einer Philosophie und Theologie, die, von den Tatsachen der äussern und innern Erfahrung ausgehend, auch die Religion als solche, als Tatsache der Erfahrung betrachtet, auch die religiöse Anlage als natürliche und darum im Bunde mit den andern menschlichen Geistesanlagen gleichberechtigte behandelt, den Inhalt des religiösen Glaubens nach den allgemein logischen und psychologischen Gesetzen prüft und das ganze Universum wie das Kleingetriebe menschlichen Lebens als zusammenhängende Willensoffenbarung des der Welt innewohnenden göttlichen Geistes zu begreifen sucht; praktisch darin, beide den erkannten höchsten sittlichen, vor allem auch sozialen Zwecken dienstbar zu machen. In den Dienst dieser Aufgabe hat sich vor allem auch das freisinnige Christentum gestellt, hat von Anfang an die Versöhnung von Wissen und Glauben, von Kultur und Christentum, von Freiheit und Frömmigkeit, auf seine Fahne geschrieben, hat auch in gebildeten Kreisen das Interesse für eine religiös-sittliche Weltanschauung zu wecken vermocht, und ist auch praktisch, auf dem Gebiet der innern wie der äussern Mission, nicht ohne Erfolg geblieben.

Aber hinter dem Ideal bleibt die Wirklichkeit doch zurück. In der einen wie in der andern Beziehung. Die erlösende Formel ist noch nicht gesprochen. Die Massen sind schwer zu erreichen, und wann einmal auch ihr Ohr, doch noch lange nicht ihre geistige Persönlichkeit. Trotz allem Ernst und aller Aufklärung wird das Christentum hüben und drüben noch vielfach als eine Summe von überlieferten Glaubenslehren und Zeremonien behandelt, die man sich auf der einen Seite so leicht und bequem als möglich aneignet, die man auf der andern Seite in ebenso

oberflächlichem Denken sich vom Leibe hält. Im Geist und Leben der einzelnen christlichen Persönlichkeit versöhnt, gehen die beiden Strömungen doch im allgemeinen und in Wirklichkeit nach wie vor oft weit auseinander wie Rhein und Rhone oder höchstens parallel nebeneinander her wie Euphrat und Tigris, während doch die Quellgebiete so nahe beisammen liegen. „Der Himmel will die Erde nicht erreichen, und das Dort ist niemals hier."

Ein Vorwurf nach irgend einer Seite liegt mir fern: die Erfahrung scheint mir, wie noch zu zeigen sein wird, in der Natur der Sache zu liegen. Noch weniger bin ich im Fall, ein sofort wirkendes Universalmittel anzugeben. Das hat nur Rom mit seinem Grundsatz: „Die Kultur bin ich, also zurück mit allem in den Schafstall der alleinseligmachenden Kirche", und eine radikale Sozialdemokratie mit dem Rezept Voltaire's: „Écrasez l'infame" oder dem eigenen: „Den letzten Pfaffen — müsste dann aber schon heissen: den letzten religiösen Menschen — mit seinem eigenen Darm am nächsten Laternenpfahl aufzuhängen." Ein Universalmittel kann ich um so weniger angeben, als ich in gewisser Beziehung Pessimist bin. Freilich durchaus nicht im Sinne jenes „Entweder ... oder", sei es Roms oder der „Gesellschaft für ethische Kultur". Nicht im Sinn der Schleiermacherschen Befürchtung, dass die Welt ja ganz auseinandergehen müsste, die Kultur mit dem Unglauben, das Christentum mit der Barbarei. Aber meines Erachtens gibt es überall in der Welt eine Entwickelung und Gesetze der Entwickelung, ohne Stillstand, ohne Aufhören. Derselben Entwickelung und ihren Gesetzen ist auch die Kultur, ist auch die Religion unterworfen. Höchstens eine blasirte Halbbildung oder der Pontifex in Rom kann diese Entwickelung und ihre Gesetze leugnen, und um gnädige Genehmigung werden diese weder bei der einen noch beim andern einkommen. Religion und Kultur schreiten ferner, weil kein Zeitalter das ganze Geistesleben nach allen seinen Seiten gleicherweise umfasst, nicht im gleichen Tempo vor. Es gibt auch zeitweise Stillstand, ja Rückschritt in der Geschichte der einen wie der andern. Bald stehen die Kulturinteressen im Vordergrund, wie zur Zeit der Renaissance, wie heute, und kompensiren einen Grossteil der Kräfte. Seltener vielleicht überwiegt das religiöse Interesse, wie im Mittelalter. Aber niemals kann das eine durch das andere völlig zurückgedrängt und in Vergessenheit gebracht werden, Auch das dunkelste Mittelalter hat sein Kulturideal gehabt und ist z. B. auf dem Gebiet der Rechtsordnung wie der Architektur nicht unfruchtbar geblieben. Auch in der Neu-

zeit fehlt die religiöse Strömung nicht und fängt mindestens als wertvolle Unterströmung an, sich wieder geltend zu machen. Man hat dies Auseinandergehen von Kultur und Frömmigkeit, von Wissen und Glauben z. B. sinnbildlich dargestellt gefunden auch in der alttestamentlichen Erzählung vom Sündenfall, nur noch pessimistischer, indem dort das Essen vom Baum der Erkenntnis, der erste Schritt zur Kultur, den Menschen für immer ausschliesst aus dem Paradies der Gottesgemeinschaft und dasselbe durch den Cherub mit flammendem Schwerte bewahrt wird. Meines Erachtens liegt gerade in der gegenseitigen Stellung beider, in ihrem Auseinandergehen und ihrem Sichwiederfinden, in ihrem Kampf und ihrem Frieden, wobei beide sich gegenseitig befruchten, die Aufgabe beider und das eigentlich religiöse Moment des ganzen Menschheitslebens, zu vergleichen etwa der Bahn der Erde um die Sonne mit ihrem Wechsel von Sonnennähe und Sonnenferne. Ist der Vergleich auch nur teilweise zutreffend, so doch auch darin, dass zur Zeit der Sonnenferne die Natur der Erde ihre schönste, volle Pracht entfaltet, aber auch ihre Kräfte verausgabt, zur Zeit der Sonnennähe, im Winter, sie von neuem sammelt. Man nenne sie eine Zeit der Ruhe und Stagnation für die Kultur, die Zeiten hochgehender religiöser Erregung; sie sind es so wenig als das Gebet, in welchem der einzelne sich seinem Schöpfer zuwendet; sie sind die Zeiten, da auch das praktische Leben von neuem Richtung und Ziel und die mächtigsten sittlichen Impulse empfängt, um dann sie auszuwirken. Ebenso sind die Zeiten gesteigerter Kultur, auch die heutige, für die Religion und das sittliche Leben nicht gleichgültig und wertlos. *Der* Gott, den diese Kultur zu suchen zwang, der nicht schläft noch schlummert, der ohn' Unterlass lebt und waltet und wirkt, im Grössten wie im Kleinsten, ist unendlich viel grösser als das Bild von dem alten Mann mit ausgebreiteten Armen, hoch über Wolken und Sternen herabschauend auf Leben und Treiben der Menschen, unseres Vertrauens würdiger der Gott und freudiger unser Gebet zu dem Gott der Ordnung und Gesetze als zu dem der Mirakel, der Laune und Willkür, und grösser, heiliger und umfassender wird das Gebot: „Ich bin heilig, darum sollt auch ihr heilig sein.“ Von den Träbern der Welt, aus und nach den Enttäuschungen und Irrtümern einer gottentfremdeten Kultur kehrt der verlorne Sohn, kehrt die verirrte Menschheit wieder zum Vaterhaus zurück: Nimm mich auf; „bei dir allein finden wir das Ziel unserer Sehnsucht, Ruhe für unsere Seelen.“

Also ich bin Pessimist, d. h. ich glaube an kein stabiles

Gleichgewicht von Kultur und Christentum. Und doch bin ich in anderer Beziehung Optimist. Ich sehe vor mir einen, der fromm war, vor dessen Auge immer das Antlitz stand seines Vaters im Himmel, und der doch kein Dunkelmann, kein Misanthrop, kein Welt und Kulturfeind gewesen ist; in dessen Gemüt Himmel und Erde vereint sich wiederspiegeln wie auf den Wassern des Sees, an dessen Ufern er wandelte; in dessen Geist beides versöhnt ist: Kultur und Frömmigkeit. Oder wer will die Frömmigkeit, die ununterbrochene tiefe und innige Beziehung zu Gott bezweifeln bei dem, der mit Freude und Jubel Gott seinen „Vater" genannt? Wer kann den der Kulturfeindschaft zeihen, der seine Freude hatte nicht bloss an der Schönheit der Natur, an den roten Anemonen des Feldes und an den Vögeln unter dem Himmel, auch an jeder ehrlichen Beschäftigung, Arbeit, Hantirung der Menschen, am Sämann, der seine Saat auswirft, an der Hausfrau, die den Sauerteig unter das Mehl mengt, und selbst wenn sie den verlornen Groschen schmerzlich vermisst und pünktlich sucht, am Baumeister, der erst Plan und Riss und Budget entwirft, ehe er den Bau beginnt, am Kaufmann, der mit Perlen, aber nur mit guten, handelt, wie an den Knechten, die das ihnen Anvertraute treulich mehren? der selber gekommen, frohe, erquickende, erlösende Botschaft zu bringen den Menschen und abzunehmen das Joch den Mühseligen und Beladenen? Sind das alles wirklich blosse Bilder? Ist das nicht eine Weltfreudigkeit, die in den Wundern der Natur — und er kannte sie erst zum kleinsten Teile — wie in den wechselnden Erscheinungen des Menschenlebens, in treuer Tätigkeit, wie in der Einsicht und Umsicht, selbst in Klugheit und Berechnung, den Willen und die Manifestation Gottes sieht? Die Menschen sind zu allen Zeiten wesentlich dieselben gewesen, mit den nämlichen Neigungen und Trieben. Die Wirklichkeit wird damals so wenig wie heute dem Ideal entsprochen haben. Aber im Glauben sieht er beides versöhnt zu einem Reiche Gottes, von dem er beides sagt: „Es komme dein Reich", aber auch: „Das Reich Gottes ist herbeigekommen, es ist mitten unter euch." Es ist der Glaube, der beide versöhnt sieht in Gottes Willen wie zwei Parallelen, die sich in unendlicher Entfernung schneiden; der die Kultur durchdrungen sieht von christlichen Gedanken, dienstbar gemacht den höchsten, geistigen, sittlichen, sozialen Zwecken, die Religion durch die Kultur bewahrt sieht vor pharisäischem Mechanismus, vor unfruchtbarem Träumen und Grübeln, vor dem Fall ins Wirrwarr, ins leere Nichts. Wir leben im Glauben und nicht im Schauen. Wir können den Glauben nicht entbehren, bei keinem

Geschäfte, keinem Ehebund, keiner Kindererziehung. Er ist's, der dem Staube Leben gibt. Er ist der Quell all unseres Handelns. Ohne Ideale kein Leben. Sie sind die Sterne über dem wogenden Meer der Wirklichkeit, wo Well' auf Well' sich ohn' Ende drängt, und jenes Eine Ideal der Stern, zu dem wir aufschauen, wenn hier die Welt auseinanderzugehen droht in ein „Entweder ... oder": die Kultur mit dem Unglauben, die Frömmigkeit mit der Barbarei. Und wer wie Jesus Gott sucht und findet in der Welt, im Grossen und im Kleinen, im Hohen wie im Geringen, im Heiligen wie im Profanen, der kann an diesem Glauben nicht irre werden, wohl aber in ihm fröhlich sein.

Und endlich: Zu Jesus trat einst einer mit der Frage: „Was muss ich tun, dass ich das ewige Leben erlange?" (Mt. 19, 16 ff.) Jesus antwortete: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote!" So hat derjenige geraten, der nicht bloss eine religiöse, auch eine Kulturaufgabe im emminentesten Sinn gelöst und trotz dem klaffenden Widerspruch zwischen seinem Ideal und der Wirklichkeit seines Volkes wie der Welt überhaupt den frohen Glauben an sein Ideal ans Kreuz genommen hat. „Halte die Gebote", „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit", nach dem Wohlgefallen Gottes, christliches Handeln nach dem kategorischen Imperativ des Gewissens, der einem jeden seine besondern Pflichten anweist, alles Weitere und die Zukunft dem überlassend, der für alles sorgt, das ist das Geheimnis aller religiösen wie kulturellen Förderung, das Geheimnis vor allem auch des innern Friedens und Glaubens, der sich auch nach dem berühmten Schlussgleichnis der Bergpredigt nicht auf irgendwelche scharfsinnigen Spekulationen, sondern auf das einfache Tun des Wortes aufbaut. Es liegt ein mächtiger Segen auf der persönlichen Gewissenhaftigkeit und nicht am wenigsten der Segen des eigenen frohen, unentwegten Glaubens. Die Täter des Wortes sind zu allen Zeiten auch die kühnsten, unerschrockensten Idealisten gewesen, und alle Blasirtheit und alle Zweifelsucht weist immer auf den Mangel zurück an eigener sittlicher Tat. „Halte die Gebote!" Vor allem das Gebot der Liebe, die in der Enttäuschung noch froh und dankbar, siegesgewiss und hoffnungsfreudig macht. Das Gebot der Liebe, die jeweiligen Kulturaufgaben — und jede Zeit hat ihre besondern — christlich zu behandeln. Die heutige Kulturaufgabe ist besonders die soziale. Die soziale Frage in all ihren Einzelheiten, als Familienfrage, Frauenfrage, Arbeitslosenfrage etc. In ihrer Lösung, soweit sie uns persönlich anlangt, in der Mitarbeit an ihrer Lösung, so weit sie uns vielleicht nur indirekt,

ohne persönliches Interesse berührt, dienen wir unserm eigenen Glauben an den Fortschritt der Menschheit, vielleicht auch einer Annäherung von Kultur und Religion. Von ganz geringfügigem Anlass, von dem Unfug eines Papstes, über den sich das Gewissen eines einfachen Mönchs empörte, ist einst die Reformation ausgegangen, die Kultur und Religion von neuem zusammenführte. Wer weiss, ob uns nicht auch heute etwas Ähnliches beschieden ist? Aber fertig sind wir nie, denn des Menschen Sohn ist ewig.

Die Speisungen der Tausende in den vier Evangelien.

Von Dr. *G. Linder,* deutschem Pfarrer in Lausanne.

In den vier Evangelien ist sechs mal eine Speisung von Tausenden mit wenigen Broten und Fischen, wobei noch viel übrig geblieben, erzählt, nämlich:

Matth. 14, 13—21
Marc. 6, 32—44
Luc. 9, 10b—17
Joh. 6, 1—14

Speisung von *5000* mit *5* Broten, *2* Fischen, wobei *12* Körbe voll Brocken übrig bleiben.

Matth. 15, 32—39
Marc. 8, 1—10

Speisung von *4000* mit *7* Broten und ein wenig Fischlein, wobei *7* Körbe voll Brocken übrig bleiben.

Die Übereinstimmung in den Zahlenangaben bei den vier erstgenannten Erzählungen ist durchgängig, sodass, was die Speisung der 5000 betrifft, alle vier Evangelien hierin, wie auch meist in den übrigen Zügen dieser Erzählung zusammentreffen. Für die Speisung der 4000 stimmen die beiden Gewährsmänner Matth. und Marc. ebenfalls überein in Bezug auf die Zahlenangaben. Es ist ersichtlich: die Speisung der 5000 ist eine von allen vier Evangelisten in wesentlicher Übereinstimmung erzählte einmalige Tatsache, wie man auch die Tatsache erklären möge. Ebenso ist die Speisung der 4000, welche von Matth. und Marc. *neben* der Speisung der 5000 erzählt wird, eine von diesen beiden allein bezeugte *besondere,* auch in spätere *Zeit* verlegte, Tatsache. Wir haben also *zwei* Formen der Speisungsgeschichte zu unterscheiden:

Eine Speisung der 5000 mit 5 Broten und 2 Fischen, wobei 12 Körbe voll Brocken übrig bleiben; erzählt von allen vier Evangelisten, und:

Eine Speisung der 4000 mit 7 Broten und ein wenig Fischlein, wobei 7 Körbe voll Brocken übrig bleiben; erzählt von Matthäus und von Marcus.

Es handelt sich also, da die Synoptiker überhaupt *einen* Erzählungsstamm repräsentiren, nicht um eine sechsmalige Speisung, sondern zunächst nur um eine sechsmal erzählte Speisung, näher aber um *zwei* Speisungen, von denen die erste, die Speisung der 5000, viermal übereinstimmend, von jedem der vier Evangelisten einmal, erzählt, aber offenbar nur einmal geschehen ist, die zweite, die Speisung der 4000, zweimal, übereinstimmend, und zwar von Matth. und Marc., die auch die Speisung der 5000 berichten, erzählt ist, wobei ersichtlich, dass die Speisung der 4000 nicht zweimal geschehen, sondern nur zweimal erzählt ist (in Folge des Abhängigkeitsverhältnisses von Matth. und Marc.)

Also eine Speisung der 5000 und eine Speisung der 4000! Und zwar beide sowohl durch die Zahlenangaben als auch durch die Zeit ihres Auftretens reinlich auseinandergehalten, letztere später als erstere auftretend.

Wie verstehen wir nun diese beiden Speisungen, von denen die erste von vier Evangelisten, die zweite von Matth. und Marc. allein (die aber auch die erste erzählen) berichtet wird?

Die Ausleger zeigen die Tendenz, die zweifache Redaktion der Speisungserzählung nicht als solche zu beachten, sondern sie in einander aufgehen zu lassen als blosse Modifikationen einer und derselben Tatsache. Damit werden sie dem dargelegten Bestand des Textes, dass zwei Evangelisten beide Berichte geben, nicht gerecht.

Die meisten Ausleger und zwar solche, die die Erzählung als Wunder fassen, wie solche, die eine symbolische Erklärung vorziehen, scheinen der synoptischen Fassung der Speisungserzählung den Vorzug zu geben, so jüngstens noch D. Konrad Furrer in seinen Vorträgen über das Leben Jesu Christi, indem Furrer die johanneischen Erzählungen, so auch die Speisung der 5000 bei Joh., symbolisch-allegorisch zu fassen geneigt ist, während er die Speisungsberichte der Synoptiker (die Speisung der 5000 und die Speisung der 4000 dabei nicht auseinanderhaltend) durch gegenseitiges Speisemitteilen nach orientalischem Brauch wieder auf natürliche Weise zu erklären sucht. In der Tat geben ja die Synoptiker durchaus keine Anleitung zu anderem als natürlichem und leiblichem Verständnis der Speisungserzählungen an die Hand, während Joh. Ev. gegenteils ausdrücklich den Schlüssel des Verständnisses in dem Worte Jesu: „*Ich* bin das Brot des Lebens“ beigibt. Dass aber auch bei den Synoptikern die sym-

bolische Auslegung gelten muss, das liegt in der durchweg übereinstimmenden Angabe der Zahlen, in welch letztern auch der Nerv der Erzählung liegt, ferner aber ist es auch die tiefer gefasste, nach Sprache und Tendenz hervortretende besondere Art dieser synoptischen Erzählungsgruppen, welche — mehr noch als die von Lindenmann (Schw. Th. Ztschr. 1902. I) geltend gemachte Gruppirung der Erzählungen — für den symbolischen, speziell paulinisirend-symbolischen Charakter dieser Erzählungen (im Unterschied von dem rein geschichtlichen Leidensbericht) und für die Berechtigung und Notwendigkeit der symbolischen Auslegung spricht. Für diese Partie der Synoptiker sowohl als für die durch die Leitworte allegorisch gestempelten Partien von Joh. A, d. h. also speziell für *alle Speisungserzählungen* ist ein und derselbe Massstab zu verwenden, nämlich der der symbolischen Auffassung, bei Joh. A freilich mehr in typologischer, bei den Synoptikern mehr in zeitgeschichtlich-allegorischer Richtung.

In den *Zahlen*angaben, bei Joh. und den Synoptikern gleich treu und konstant bewahrt, auch in der rekapitulirenden Stelle Marc. 8, 14—21 noch), liegt der Nerv zur Erklärung, und man muss diese Zahlen mehr als es bisher geschehen ist, sprechen lassen; sie geben uns an die Hand, *zwei* Speisungen mit je besonderm Sinn zu unterscheiden und deren Sinn zu suchen.

5000 Mann, d. h. Viele, werden geistig gespeist von Christus; sie werden gespeist mit 5 Broten und 2 Fischen (dieses Zahlenverhältnis hat, wie ich gefunden habe, schon bei einem ähnlichen Rettungswerke im Alten Bunde, nämlich in 2 Reg. 7, 13—14, wo durch 5 Rosse und 2 Wagen die Hungersnot aufgehoben wird, seinen Vorgänger); 5 und 2 ergibt die Zahl 7, (die denn auch bei der Speisung der 4000 in zusammengezogener Form: 7 Brote und ein wenig Fischlein wieder erscheint). Nun ist 7 in Joh. Ev. A, wie ich beobachtet habe, und zwar in Cp. 4, Cp. 6 und Cp. 21 (Siebenzahl der aufgeführten Jünger) (vrgl. auch Philo) die *Heiden*zahl, während 6 und $2 \times 6 = 12$ die *Juden*zahlen sind. Die Heidenzahl 7 sagt uns, dass wir es in Joh. 6 nicht mit der Speisung der Menschheit im Allgemeinen, sondern mit der Speisung der Mehrheit der Menschheit (daher 5000) d. h. der *Heiden*welt mit dem Lebensbrot zu tun haben. Und dazu stimmen auch die übrig bleibenden *12* Körbe, deren Zahl uns sagt: für die *12 Stämme Israels* bleibt noch Lebensbrot Christi genug übrig, wenn auch die Heiden Teil haben an diesem Brote. Die Speisung der 5000 ist also besonders noch durch die Zahlenangaben alle gekennzeichnet als die durch Christus geschehende geistige Speisung der *Heiden* mit dem Lebensbrote, die nicht auf Unkosten der Juden

geschieht. Die Speisung der 5000 ist die in allegorischer Form gegebene Befürwortung des *Heidenchristentums* und der künftigen *Heidenmission* durch den christlichen Geist, die Versöhnung der Heidenchristen und der Judenchristen, die beide, ungeschädigt jeder Teil durch den andern, an dem Leben aus Christus Teil haben sollen und tatsächlich Teil haben.

Aber nun die Speisung der 4000? Joh. kennt sie nicht, Matth. und Marc. allein bieten sie uns und zwar in bestimmter zeitlicher und inhaltlicher Unterscheidung von der Speisung der 5000! Sie ist — das sagen uns auch hier die Zahlen — ein ebenbürtiges Pendant zur Speisung der 5000, eine wahre Antwort auf die Speisung der 5000, eine — fast möchte ich sagen — höfliche, verbindliche Antwort des Judenchristentums an das Heidenchristentum und als solche ein literarisches Kunstwerk, ein urchristliches Kleinod. Sagte nämlich die Speisung der 5000 Namens der Heiden zu den Juden: wenn schon die Heiden das Lebensbrot erhalten, so werden doch die Juden nicht verkürzt, so sagt nun die Speisung der 4000 Namens der Juden zu den Heiden: wenn schon die Judenchristen (die an Zahl geringern, daher 4000) das Lebensbrot erhalten, so sollen doch die Heidenchristen und Heiden nicht verkürzt werden, es soll ihnen ihr Anteil in der Gestalt der nach der Heidenzahl 7 berechneten Körbe übrig bleiben. Eine wahrhaft liebenswürdige Antwort! Dass nun auch hier, wie bei der Speisung der 5000, 7 die Zahl der Speisemittel ist, und nicht etwa (im Hinblick auf die Juden) 6, kann darauf zurückgeführt werden, dass 7, einmal durch die erste Erzählung gegeben, auch durch die auf die jüdische Geschichte im A. T. bezügliche Zahl 7 in 2 Reg. 7, 13 und 14 sanktionirt ist. Überhaupt darf das Brot, d. h. Christus nicht an Wert variiren, gar das zweite mal durch eine geringere Zahl bezeichnet werden; das Mittel des Lebens in Christus ist eine stehende Grösse, keinem Wechsel oder Schwanken unterworfen, für alle gleich; die *Empfänger* sind andere und nach Massgabe der Empfänger ist auch der *Erfolg* ein anderer, daher hier statt 5000 : 4000 und statt 12 Körbe : 7 Körbe, aber die Speise selbst ist beidemal 7. So werden 4000 mit 7 Broten und ein wenig Fischlein gespeist und es bleiben 7 Körbe voll Brocken übrig, d. h. die Juden kommen zu ihrem heilsgeschichtlichen Rechte, ohne die Heidenwelt verkürzen zu wollen. Die Judenchristen haben darauf gehalten, die Heidenchristen dieser erfreulichen Tatsache und dieser Rücksicht zu versichern.

Wir haben in der Doppelform der Speisung (5000 Mann, 5 Brote und 2 Fische, 12 Körbe; und: 4000 Mann, 7 Brote, 7 Körbe) ein rührendes Doppelbild von der völligen Gleichberech-

tigung der Judenchristen und der Heidenchristen, eine Darstellung des Wetteifers der zwei Zweige des Christentums, einer dem andern mit Liebe und Ehrerbietung zuvorzukommen. Das Bild: Speisung der 4000 (bei Matth. und Marc.) macht seinem Urbild und Gegenstück: Speisung der 5000 alle Ehre und ergänzt die Erfahrungen der ersten Christenheit in der Richtung des Verhältnisses von Judenchristen und Heidenchristen, wie ja auch Joh. Ev. A das Bedürfnis empfunden hat, in einem Nachtrag (Joh. 21) den Heidenchristen einen besondern Kranz zu winden durch das Bild vom Fischzug am See Tiberias auf Befehl des nach der grossen Versöhnung auch für die Heiden erscheinenden Hohepriesters Jesus.

Auf Grund der Tieferfassung der N. T. Geschichtsquellen wird, in der angedeuteten Weise, auch die Einzelerklärung wieder neue Ergebnisse zu Tage fördern.

Die Unhaltbarkeit der theologischen Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers.

Von Dr. *O. Pfister,* Pfarrer in Zürich.

Als ich meine beiden Aufsätze „Wechselwirkung und Gottesbegriff“ [1]) und „Die Syllogismen in der theologischen Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers“ [2]) schrieb, freute ich mich auf eine tiefgrabende sachliche Auseinandersetzung mit meinem einstigen Lehrer. Leider haben mich meine Erwartungen gänzlich getäuscht. Der Angegriffene lässt sich auf eine eigentliche Zurückweisung der Einwände gar nicht ein, und behandelt seinen Gegner mit einer derartigen Geringschätzigkeit, ja Verachtung, dass für sachliche Erörterungen nur ein winziges, ja im Grunde gar kein Plätzchen übrig bleibt. Dies ergibt sich schon aus den folgenden Worten, mit denen *Bolliger* seine Methode ankündigt: „Wie ein kluger Käshändler sich mit ein paar Proben begnügt, so werden wir es auch halten, fallen die Proben schlecht aus, so kaufen wir das „Mulchen“ nicht.“ [3]) Das „Bischen Hochwasser aus dem Zürcher Oberland“ (56), ausgegossen von einem „wunderlichen Philosophus“ (49), der wegen seiner „urväterischen“ (50) „Abderitenweisheit“ (52) und seinem „schimmeligsten Laden-

[1]) Schweiz. theol. Zeitschr. XVIII 168—185. [2]) Ebenda 210—229.
[3]) S. o. 48 f.

hüter im philosophischen Arsenal“ (50) „ein kleines logisch-metaphysisches Privatissimum“ (50) absitzen muss, der nur „im hintersten Winkel seines im „kritischen Wald“ gelegenen pfarrherrlichen Gartens ein unansehnlich bescheidenes Erkenntnisbäumchen besitzt“ (40 f.), ja der am Ende sogar „vom Glauben tatsächlich weit entfernt ist“, und nur „vom Glauben redet und zu glauben glaubt“ (55), verdient ja offenbar keine wissenschaftliche Behandlung! Durch Anwendung einer dem Käsehändler abgeschauten Methode ist ihm völlig genug Ehre erwiesen! Über den Schluss der zweiten Abhandlung, in welchem ich meine Stellung zur ethischen Richtung der gegnerischen Arbeit ausgesprochen hatte, urteilt *Bolliger*, er klinge so schön wie eine Grabrede, die die Leiche des toten Gegners belobe und etwa besage, der Kopf sei zwar etwas zu klein als dass ein vollgewichtig Gehirn darin Platz gehabt hätte, aber im übrigen der reinste Apoll! Die Fortsetzung lautet: „Ich bin nicht harmlos genug, um nicht den Sinn dieser Schlussseite zu ahnen, aber auch nicht selbstbewusst genug, um meiner Ahnung zu trauen“ (47). Den Kommentar zu dieser dunkeln Stelle mag sich der Leser selbst geben. Ich beschränke mich auf das Tieferhängen.

Wenn wir uns erlauben, unserer Entgegnung einige kurze persönliche Bemerkungen vorauszuschicken, so geschieht es lediglich, um das persönliche Moment von der eigentlichen Untersuchung auszuschalten. Jeder unbefangene Leser wird mir augenblicklich einräumen, dass ich mich in meinen beiden Artikeln der grösstmöglichen Sachlichkeit befliss und ängstlich alles vermied, was der Empfindlichkeit meines Gegners auch nur das kleinste Recht zu persönlicher Animosität einräumte. . Umgekehrt versucht mich *Bolliger* nach Kräften zu reizen. Da schwirren die witzigen Anektoten, welche die Ansichten des Gegners karikiren und lächerlich machen, die lustigen Bilder, welche den Angreifer als wunderlichen Kauz sollen erscheinen lassen. Meines Erachtens sollte B., wenn er für ratsam hält, heitere Miene zum bösen Spiele zu machen, doch wenigstens nicht gleich unritterlich den ernsten Gegner beleidigen. Und dennoch! Gegen die einzelnen Spässe will ich nicht protestiren. Um so mehr gegen die wissenschaftliche Methode. Mag mein Gegner sich als Spassmacher in der Rolle eines Käsehändlers, die er sich beilegt, glücklich fühlen, mag er ruhig beflissen sein, die Lacher auf seine Seite zu bringen — die lachenden Theologen und Philosophen lasse ich ihm gerne. Nur fordert mein guter Ruf die Erklärung, dass ich zu einer solchen Sorte von verletzender Polemik *keinerlei berechtigten Anhalt* gegeben habe. — Übrigens sah ich die persönliche Er-

regtheit meines Gegners mit völliger Bestimmtheit voraus, nur wusste ich nicht, ob sie ad bonam oder ad malam partem ausschlagen werde. Denn als ein Kritiker es wagte, die religiöse Glut *Bolligers* bei höflicher Ablehnung der theologischen Prinzipienlehre lobend zu bewerten,[1]) fuhr ihn der gereizte Gegner als hinterlistigen Odysseus hart an: „Timeo Danaos et dona ferentes!“[2]) Als ein zweiter genau das nämliche tat, was sein Vorgänger, war es im Handumkehren dem Herzen *Bolligers* „wahrhaft erbaulich als sittliche (!) Leistung, weil er (jener) es fertig gebracht, ein Büchlein, dessen erkenntnistheoretischer Standpunkt von dem seinigen so weit abliegt (!), so durchaus anerkennend und warm zu begrüssen.“[3]) Als nun ich niemandem zu leid und niemandem zu liebe, nur die Wissenschaft vor Augen haltend, wiederum zu genau dem nämlichen Ergebnis kam und dasselbe aussprechen *musste*, um nicht einen unzutreffenden Gesamteindruck hervorzurufen und das Fazit zu ziehen, hatte ich entweder einen Guss aus der Zornesschale, oder ein paar Tropfen aus der alabasternen Balsamflasche des Lobes oder sonst eine Anzüglichkeit zu befürchten. Solche süsse oder saure Beigaben muss ja leider der Kritiker bisweilen über sich ergehen lassen. Der Gedanke, dass jeder, der den religiösen Charakter eines Menschen von der dogmatischen Einkleidung seiner Überzeugung unterscheidet, notwendig entweder ein Danaer oder ein kleiner sittlicher Heros sei, scheint *Bolliger* selbstverständlich. Dass im Gegenteil jeder Theologe, der auch nur auf ein Minimum von wissenschaftlicher Objektivität Anspruch erhebt, diese Unterscheidung treffen *muss*, kam ihm nie in den Sinn. Ich würde über diese Dinge kein Wort verlieren, wenn sie nicht mit der Sache zusammenhingen. Denn offenbar zielt die Taktik meines Gegners dahin, durch Scherz und Rhetorik das Ausbleiben der geforderten Argumente zu verhüllen. Weil kräftige Argumente zur Verteidigung fehlen, muss der Gegner herhalten. — Meine kleine Rache lasse ich mir nicht nehmen: Ich befleisse mich eines durchaus sachlichen Vorgehens, wie ich es früher getan habe, und nötige so meinen Gegner, die Schürze des Käsehändlers abzulegen und sich zu den einfachen Allüren eines ernsthaften Theologen herabzulassen, oder dann durch Schweigen die Unhaltbarkeit seines Systems offen einzugestehen. So vermeide ich auch am leichtesten die Gefahr, in den „blühenden Feuilletonstil“ zu verfallen, den B. an andern so sehr rügt (S. 58).

---

[1]) Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz. XIII 166. [2]) Ebenda 174.
[3]) Weg S. XV.

Meine Aufgabe zerfällt in drei Teile, welche durch die „Käsehändlermethode“ natürlich gegeben sind:

1) Ich habe nachzuweisen, dass *Bolliger* meinen wichtigsten Argumenten, auf welche ich weitaus das grösste Gewicht legte, einfach mit überlegenem Lächeln ausgewichen ist. Der Leser wird sich dann nicht versagen können, die Erklärung dieser erstaunlichen Unterlassungen wo möglich zu verschaffen.

2) Ich habe hierauf darzutun, dass mein Gegner so ziemlich alle von mir aufgestellten Sätze von einiger Wichtigkeit (natürlich unabsichtlich) ins Gegenteil verdreht und hierauf einem Phantom zu Leibe rückt, das ich ebenso eifrig in Stücke schlagen möchte, wie er, wobei er merkwürdigerweise jenem Missgebilde meinen Namen anhängt. Ich behaupte m. a. W.: B. schüttet dem Eindringling, der sich von Amtswegen in seinem theologischen Hause umsieht, gleich bei der Haustüre ein paar Eimer Spühlwasser über das Kleid und spricht zum Publikum: Ihr werdet doch nicht verlangen, dass ich mich mit einem solchen dubiosen Subjekt auf eine ernstliche Auseinandersetzung einlasse? Dem gegenüber muss ja wohl der arme Kritiker, der mit reinen Kleidern kam und nur seine Pflicht tun wollte, auf seinem bescheidenen Rechte beharren und um gerechte Behandlung bitten.

3) Endlich ist es meine Pflicht, jene sehr spärlichen Reste meiner Kritik nochmals anzusehen, die mein Gegner wenigstens teilweise verstund und würdigte.

Und nun rasch zur Untersuchung!

I. Das Schweigen Bolligers.

Dass die Stichprobenmethode doch nicht so ganz willkürlich gehandhabt werden darf, sieht mein Gegner ein. Er gibt zu, dass er die Proben nicht von ein paar in den Winkel gestellten Exemplaren nehmen dürfe, sondern vielmehr in solche zu stechen verpflichtet sei, die ich ostentativ in den Vordergrund schob (48). Wenn dieses Vorgehen erlaubt wäre, so hätten sich die heliozentrisch gerichteten Astronomen einst um ihren grossen Zeitgenossen Tycho de Brahe nicht weiter zu kümmern gebraucht, da ja einige Stichproben zeigten, dass der Mann das kopernikanische Weltbild leugnete! Und ob er noch so Grosses leistete, tut nichts, die Stichproben stechen den Mann als Gelehrten tot.

Vergegenwärtigen wir uns einmal den Gang meiner Kritik, indem wir die wichtigsten Befunde in freier Thesenform aussprechen.

These 1: Indem B. seine Theologie als *Erfahrungs*theologie bezeichnet, tut er nur etwas, worauf fast alle Theologen seit

Schleiermacher ein Anrecht hätten. Ich füge bei, dass viele ein weit grösseres Recht dazu hätten, sofern sie bei weitem nicht so vieler spekulativ-metaphysischer Pfähle zum Unterbau zu bedürfen glauben und auf weit „unmittelbarere Erfahrung" ihre Theologie gründen. Jene Bezeichnung ist also anmassend und irreleitend.

These 2: Nach Bs. Erkenntnistheorie geben die Vorstellungen, welche mit der objektiven Welt in keiner direkten Verbindung stehen und nur auf Veranlassung Gottes hervorgebrachte Selbstschöpfungen der Seele sind, nur gewisse Analogien der intelligiblen Dinge, wobei wir nicht einmal genau wissen, auf welchen Punkten diese angeblichen Analogien bestehen. Ist es nicht richtig, dass diese Erkenntnislehre einem auf ihr zu erstellenden theologischen System eine ungünstige Prognose stelle und eigentlich zum Agnosticismus treibe?

These 3: B.s Berufung auf das Identitätsgesetz als ein Argument gegen die unmittelbare Wechselwirkung zweier Elemente a und b, weil ein Ding immer sich gleich bleiben und beharren müsse, daher auch keine Wirkung nach aussen ausüben könne, ist falsch. Seinem Wesen nach kann jenes Gesetz nur auf gewisse bewusstseins-immanente Erscheinungen, dagegen nicht auf (bewusstseinstranscendente) Dinge angewendet werden. Die formalen Bestimmungen, die aus der Natur des Denkens folgen und nur auf Denkinhalte Bezug haben, sofern gewisse (in meinem ersten Aufsatz geschilderte) Handlungen an ihnen vorgenommen werden, dürfen nicht ohne weiteres den von unsern logischen Operationen ganz unabhängigen Dingen beigelegt werden (173—177). Übrigens fiele natürlich auch Gott unter das Identitätsgesetz, und da er konstant beharren müsste, wäre er tot. Das ist doch alles ganz selbstverständlich, mag sich B. durch diese Demonstration noch so peinlich berührt fühlen. „Habe ich übel geredet, so beweise es, dass es böse sei."

Diesen in sorgfältiger Untersuchung geführten Nachweisen biegt B. in sehr eigentümlicher Weise aus. Er bekennt sich weder für überwunden, noch tritt er für seine Vernehmlassungen in die Schranken. Auf der einen Seite bemerkt er, ich hätte mir die Mühe ersparen können, mich mit den vor 20 Jahren geschriebenen Jugendschriften so eingehend zu befassen, da er sich im Einzelnen bei den „Formulirungen" seiner Jugend nicht behaften lasse. Auf der andern Seite betont er den ungebrochenen Zusammenhang seiner gegenwärtigen mit den einstigen Anschauungen (47). Höchst fatal für den Kritiker! Über „Formulirungen" in jenen Erstlingswerken hatte ich nicht gestritten, sondern über ihre tiefsten und wichtigsten Gedanken, soweit sie das

Kausalitätsproblem beschlugen. Folglich geht mich Bs. Verzicht auf „Formulirungen“ gar nichts an. Ich hielt mich ja eben an die „alten Fäden“, die lückenlos fortgesponnen wurden! Nun spottet mein Gegner des törichten Ritters, der gegen eine geschleifte Festung anrenne, betont aber im selben Augenblick, dass die Festung doch mit kleinen baulichen Veränderungen weiter bestehe! Würde ich mich gegen die einzige Erkenntnistheorie wenden, welche die Kausalitätsmetaphysik Bs. tragen kann, nämlich die *Lotzes,* so würde ich mich erst recht einem schallenden Gelächter aussetzen! Nun aber ist selbstverständlich ein theologisches System ohne Erkenntnistheorie ein Baum ohne Wurzel, ein Haus ohne erstes Stockwerk, eine Examenrechnung, bei welcher der Schüler die Ausrechnung vorenthält und der Verdacht nahe liegt, er habe das Resultat irgendwo abgeschrieben. Wie wertlos alles Metaphysiziren ohne solide erkenntnistheoretische Grundlage ist, werden wir noch deutlich sehen und speziell in der Kausalitätsfrage zur Sprache bringen. Sicherlich gibt mein Gegner dies zu, allein er wird sich auf eine Erkenntnislehre berufen, die er fix und fertig besitzt, aber der Öffentlichkeit bis anhin vorenthielt. Sei dem, wie ihm wolle, ich weiss es nicht, und habe auch als Student diese esoterische Lehre nicht kennen gelernt. Eines steht für mich fest: Ich kann nicht begreifen, wie B. hofft, auch nur einen einzigen Theologen für seine Theologie zu gewinnen, wo er doch die wichtigsten und notwendigsten Voraussetzungen der wissenschaftlichen Diskussion verbirgt. Die Leiter zu Gott steht, *so viel man sieht,* nicht auf dem natürlichen Boden. Es bedarf eines tüchtigen Sprunges, um auf die unterste Sprosse zu gelangen, und wer wollte ihn wagen? B. mutet ihn uns einfach zu, uns Theologen, und dabei noch zu glauben, wir seien nicht gesprungen, sondern sichern Schrittes hinangestiegen! Jeder Theologe wird doch einwenden: *Die popularphilosophischen Fragmente, die ins Exil der wissenschaftlichen Diskussion hinausgestossen wurden,* und sich geberden müssen, als wäre ihnen der Rücken gedeckt, während der Feind davon das Gegenteil zu wissen glaubt, da er die wichtigsten Zuzugslinien nach jenen Geländen beobachtete und in einem bedenklichen Zustande sah, *haben natürlich für sich allein wenig wissenschaftlichen Wert.* Ich bekenne offen, dass ich um ihretwillen nie eine Feder angerührt hätte. Wie die Dinge liegen, kann die Wissenschaft Bs. Aufstellungen unmöglich als System anerkennen; jede Untersuchung, welche in die Tiefe steigen möchte, riskirt, mit Spott und Schande heimgeschickt zu werden und als Lohn der redlichen Mühewaltung ein Hohngelächter für den verunglückten

Liebesdienst zu ernten! Dem Kritiker bleibt da nur noch übrig, die grossen Lücken aufzudecken und die Widersprüche der vorhandenen Fragmente hervorzuheben — eine wenig interessante Aufgabe, die aber doch noch den Wert hat, die Unhaltbarkeit jener Bruchstücke nachzuweisen. Was der Arbeit Bs. ihren Reiz verlieh, war eben das Ringen ihres Urhebers nach solider erkenntnistheoretischer Basis. Nun hat er letztere in eine mysteriöse Versenkung hinabgleiten lassen!

Nachdem B. reichlich die Hälfte meines ersten Aufsatzes auf diese Weise ausser Kurs setzte, ohne die präsentirten Wechsel einzulösen oder seine Zahlungsunfähigkeit zu gestehen, stellt er endlich über die letzte Form seiner Kausalitätsbetrachtung Rede und Antwort. Wir heben indessen vor der Hand nur diejenigen Punkte unserer frühern Artikel hervor, die er mit Schweigen bestraft.

These 4. Die sämtlichen Syllogismen, durch welche B. das Wesen Gottes (durch einen Schluss vom Geschöpf auf den Schöpfer) bestimmen möchte, sind, selbstverständlich unerlaubt und höchst unvorsichtig gezogen, weil das Verhältnis beider dunkel ist. Wir wissen über die Art des Schaffens nichts. Die populären Vorstellungen über diese Thätigkeit enthalten ähnliche unhaltbare Vorstellungen wie diejenigen über die Wechselwirkung. B. behandelt mit seiner These „Gleiches kommt nur vom Gleichen" den Begriff des Schaffens als einen bekannten. *Dabei bedient er sich offenbar der denkbar naivsten Auffassung,* als würden im Schaffen einfach Elemente oder Kräfte oder Eigenschafteu (die unklare Formel passt auf alle) aus dem Schöpfer herausgesetzt, was auf einen zerspaltenen oder zersplitterten Gott hinausliefe, von dem wir Teile wären (S. o. S. 214). Andern auch nicht so ganz pygmäenhaften Geistern war der Begriff des Schaffens nicht selbstverständlich. Sie verstunden die Schöpfung als Antithese, Negation, Abfall, oder redeten von einer Erschaffung der Welt aus nichts. B. weiss nichts von Schwierigkeiten. „Der Schöpfer kann nichts geben, was er nicht selbst besitzt", das versteht sich doch von selbst! Das muss jedes kleine Kind zugeben! Und doch verwickelt er sich in einen Widerspruch, den wir ausführlich entwickelten und durch den Druck als ein wichtiges Anliegen unsrer Kritik hervorhoben: „Schon als wir fragten, in welcher Weise Gott die Wechselwirkung vermittle, wurden wir belehrt: Das können wir nicht wissen, es ist aber auch nicht möglich und nicht nötig. Dort kam es schliesslich nur darauf an, *dass* die Bezeichnung stattfand, das *Wie* war irrelevant. *Jetzt aber hängt alles davon ab,* **wie** *das Schaffen geschieht,* welcher Vorgang in

Gott sich abspielt, und wenn wir dies nicht des genauesten wissen, *wenn die Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf uns nicht klar ist, so fehlt uns der Mittelgriff, ohne welchen ein statthafter Schluss vom Endlichen auf das Unendliche nicht möglich ist*" (214). Nach meinem Erachten ist diese Argumentation nicht nur schlagend, sondern für Bs. theologisches Bruchstück totschlagend. Und B. — hüllt sich in Schweigen und begnügt sich damit, den Gegner anzuschwärzen!

These 5. Indem B. im Obersatze behauptet: Der Schöpfer konnte der Kreatur nichts geben, was er nicht *hatte,* und im Untersatze schliesst: Also *ist* er das und das (211), begeht er darum einen Fehler, weil für die mehaphysischen Bestimmungen der Lotze'schen Philosophie, mit welcher die Bs. so nahe verwandt ist, das Verhältnis eines Wesens zu seinen Zuständen nicht klar ist (215). Wollte B. den sehr nahe liegenden Verdacht des unkritischen Denkens von sich abweisen, so hätte er mindestens andeuten müssen, mit welchem Rechte er das „Sein" dem „Haben" unterstelle. Doch mein Gegner — verweigert die Auskunft.

These 6. Ebensowenig entspricht die Schlussfolge: „Die Dinge *geben* sich als etwas geistiges . . . . folglich ist das Eine, in dem alle Dinge ruhen, *Geist*", den elementaren Forderungen der Logik. Sie steht sogar direkt im Widerspruch zu der Erkenntnistheorie, deren Fäden B. ohne Bruch weiterspann, und nach welcher man den aussenweltlich charakterisirten Bewusstseinsinhalten doch ja nicht trauen soll, da sie weder die Dinge selbst, noch ihre Wirkungen sind. Und jetzt soll man wieder aus dem Sichgeben sofort und ohne ein einziges Wörtlein der Aufklärung das Sein herauslesen! So harmlos sind wir denn doch nicht! Dafür werden wir aber auch mit — lächelndem Schweigen bestraft.

These 7. Obschon Bs. Syllogismen absolute Stringenz beanspruchen, hält nicht einmal der Urheber sie für ganz „erfreulich", sondern konstruirt eine Reihe von Varianten, welche den Standpunkt der Bewusstseinsinterpretation verlassen, eine rein äusserliche, *vom „Antikant" verbis expressis und mit sehr treffenden Gründen abgelehnte vulgärteleologische* Betrachtung an ihre Stelle setzen (Entwicklung der anscheinend toten Welt zum Reich der bewussten Geister, Zweckstrebigkeit der Naturentwicklung, Entwicklung der Liebesidee), und damit jene Syllogismenkette überflüssig machen. Man könnte ganz gut schliessen: Die Welt zeigt steigende Entwicklung des geistigen Lebens, der Liebe u. s. w., folglich ist ihr Schöpfer so und so beschaffen.

These 8. Wenn aus der Zwecklichkeit des menschlichen

Denkens die des göttlichen hervorginge, so wäre nicht abzusehen, warum nicht analog aus der associativen Vorstellungsverbindung beim Menschen ein entsprechender Vorgang bei Gott folgte, wodurch Gott ganz und gar vermenschlicht würde.

These 9. Als die Meisterfrage bezeichnete ich die nach der Liebe Gottes (220). Ich zeigte im Anschluss an frühere Kritiker, dass tatsächlich der Schluss vom menschlichen Hass auf Gottes Hass ebenso berechtigt sei, wie der von der irdischen auf die göttliche Liebe, und zwar nicht nur, wie *Bolliger* im ersten Augenblick auswich, der Schluss auf den göttlichen Hass gegen das Arge, sondern auch auf gemeinen, niederträchtigen Hass, der ja auch, *weil alles Gleiche vom Gleichen herrühre,* aus Gott stammen, also nach Bs. Metaphysik zu seinem Wesen gehören müsse. Der Einwurf, die Geschichte zeige eine Entwicklung der Liebesidee, und es frage sich, in welchen Menschen Gottes Wesen offenbar ist, sei ungültig, denn (um unsre Worte zu wiederholen): „*In Gott leben, weben und sind doch* alle *Menschen, Richard III. wie Jesus von Nazareth?* Oder leben, weben und sind etwa einzelne *in erhöhtem Masse?*“ (223). Demnach müssen die schändlichen Eigenschaften ganz ebenso von Gott stammen, wie die guten, denn Gott kann nichts geben, was er nicht zuvor besass. Rekurrirt B. auf den indeterministisch verstandenen freien Willen, so fällt erst recht alle Erlaubnis zum Schluss vom menschlichen Charakter auf den göttlichen, denn könnten dann nicht die sittlich wertvollen Züge ganz genau ebensogut eine bloss menschliche Selbstschöpfung sein und mit Gott nichts zu tun haben, wie die Sünde?

In diesen Thesen, welche nur in knapper und kaum verbesserter Form früher Gesagtes wiederholen, liegt der eigentliche Kern meiner Aufsätze. Ich erwarte nicht, dass jemand, der jene ausführlichen Entwicklungen nicht las, den gegenwärtigen Extrakt gründlich verstehe. Dass ich aber wirklich das jetzt Wiederholte für das Wesentliche meiner Kritik hielt, hätte ich unmöglich durch Wort und Druck stärker hervorheben können. Eine ganze Anzahl von Theologen des In- und Auslandes erklärten mir, dass sie meine kritische Beweisführung für durchaus unwiderleglich und die Prinzipienlehre Bs. für gestürzt halten. Sie erwarteten mit Spannung eine Verteidigung des Angegriffenen. Mein Gegner brachte keine Argumente gegen die wichtigsten Anklagepunkte, dafür aber viel Rhetorik und Witz, deren „Dic cur hic“ nicht recht klar war. Das absichtliche Schweigen über die Hauptsache ist doch ein Geständnis, das zu denken gibt.

II. Bs. Streit mit dem „wunderlichen Philosophus".

Anstatt sich mit den Ausführungen abzufinden, die den wichtigsten Inhalt meiner zwei Arbeiten ausmachten, beschäftigt sich mein Gegner ziemlich eingehend und an erster Linie mit meinen Positionen. Warum? B. gibt Auskunft: nur wer eine bessere Position besitzt, hat ein Recht zur negirenden Kritik (40). Das ist mir neu, und ich kann es nicht gelten lassen. Also hätte ein Materialist, ein Skeptiker, ein Katholik, ein Heide kein Recht, etwaige Widersprüche in protestantischen Lehrgebäuden nachzuweisen? Ist es vielleicht weniger wahr, dass zweimal zwei vier ist, weil es zufällig ein Kyrenaiker gesagt hat? Wenn ich also eine Rechnung gemacht habe und es kommt einer und sagt mir: „Erlauben Sie, hier steckt ein Additionsfehler und dort ist der Ansatz falsch gemacht", darf ich ihm nach diesem Rezept antworten: „Beweisen Sie mir zuerst, dass Sie die Rechnung bereits fertig lösten. Vorher fällt es mir gar nicht ein, Ihren Vorwurf nachzuprüfen und mich zu korrigiren!" Ein anderer wäre dankbar, durch irgend jemand auf offenkundige Fehler aufmerksam gemacht zu werden und verlangte gar nicht, dass dieser Kritiker nun erst noch das ganze Exempel vorrechnete. Was für ein Lamento erhob sich mit Recht, als *Häckel* vor den triftigen Argumenten *Looſ's* in der Weise auskniff, dass er dessen Positionen vorschob, um sich um die Negationen herumzudrücken! So schlimm treibt es mein Gegner natürlich nicht. Aber doch hätte er gewiss besser getan, zuerst auf meine wohlbegründete Anklage einzutreten, und dann erst die Gegenklage zu erheben.

a) Der Glaubensbegriff des „wunderlichen Philosophus".

Weit schlimmer jedoch ist eine andere Tatsache. Was B. für meine Positionen ausgibt, ist so ziemlich genau das Gegenteil dessen, was ich klar und deutlich unzweideutig gesagt habe. Dies zeigt sich zuerst am Glaubensbegriff. Wie ich diesen fasse, habe ich in meinen kritischen Aufsätzen gar nicht ausgeführt. Ich beschränkte mich auf einige psychologische, durchaus nicht erkenntnistheoretische Bemerkungen, welche die Beziehungen zwischen Wissen und Glauben betrafen. Natürlich fielen dabei ein paar flüchtige Streiflichter auf den Glaubensbegriff. Dass jedoch aus diesen hellen Flecken das ganze Gebilde klar ersichtlich sein solle, verlangte ich nicht, da es mir nur auf eine spezielle Frage ankam. Und nun, wie verhält sich mein Gegner? Auf der einen Seite gesteht er, dass ihm das Verhältnis meines Glaubensbegriffs zu den Ausführungen auf S. 228 „zu fein und zu hoch" seien (S. 46). Daraus mache ich ihm keinen Vorwurf, obwohl

ich nicht recht verstehe, dass die Grundgedanken jener Sätze so schwer zu begreifen sind. Auf der andern Seite aber dichtet er mir einen Glaubensbegriff an, der meinen *bestimmten* und *klaren* Aussagen diametral gegenübersteht.

Ich soll gesagt haben: „Du hättest darauf verzichten sollen, Gründe mit Gründen, atheistische Beweisführungen mit bessern theistischen abzutreiben. Von Beweisen kann hier nicht die Rede sein. Die Feinde hauen zwar den Theismus mit Gründen in die Pfanne; aber du musstest darauf verzichten, ihn mit dem Schwerte des Geistes herauszuhauen. Wie eine Schildkröte musstest du dich in den Panzer *des Glaubens* zurückziehen" u. s. f. (43).

Ich soll die Zumutung gestellt haben, „dass wir in theologicis auf Erkenntnis verzichten und glauben sollten" (45).

Ich werde verdächtigt, gesagt zu haben, der Glaube könne leugnen, was die Einsicht bejaht. „Wenn die Einsichtigen, fragt mich B., kraft ihrer Einsicht Schlimmes in Aussicht stellen, willst du denn mit den Toren gehen und kraft deines Glaubens wider alle Einsicht behaupten . . . .? (55). Das Ergebnis lautet denn auch: „Dieser Glaube, der sich gegen die Einsicht der Einsichtigen, auch gegen die eigene Einsicht durchsetzen und behaupten will, ist mir zu hoch" (55). Und nun kommt die artige Gewissensfrage: „Ist's nicht am Ende so, dass P. wohl vom Glauben redet und zu glauben glaubt, während er tatsächlich ferne davon ist?"

Ich hoffe davon nicht ebenso weit entfernt zu sein, wie der mir angedichtete Glaubensbegriff von meinem wirklich ausgesprochenen.

Wann hätte ich denn B. getadelt, weil er mit Gründen gegen Gründe zu Felde zog? Diese Interpretation meines Gegners ist um so rätselhafter, als er selbst wörtlich gesteht: „P. hat meinen Gottesbeweis nicht abgelehnt als einer, dem alle intellektuelle Bemühung auf diesem Gebiete hoffnungslos erscheint. Er lehnte ihn vielmehr ab *mit Gründen;* er hat die Tragkraft meiner Beweise geprüft und sie unzulänglich erfunden. Ein korrektes Verfahren" (46). Wie reimt sich das zum frühern Tadel? Hier zeigt B., dass er mich ganz richtig verstanden hat. Warum denn eine direkt widersprechende Ansicht mir zuschieben? Mindestens müsste B. mich auf einen Widerspruch in meinen Ausführungen aufmerksam machen. Es dürfte ihm aber schwer fallen, auch nur den Schein eines solchen einem weiteren Kreise plausibel zu machen.

Ferner: Wann hätte ich ungefähr dies gesagt, dass man sich mit Preisgabe aller Gründe in den Schildkrötenpanzer des Glaubens zurückziehen könne? B. selbst zitirt ja meinen Satz:

„Umfassende Weltkenntnis wird als Impuls und Korrektiv der instruktiven (soll heissen: instinktiven) ethischen Gefühle sehr wertvoll sein“ (41). Wieder das genaue Gegenteil.

Weiter: Wann hätte ich gefordert, in theologicis auf Erkenntnis zu verzichten? Das hiesse ja fordern, ins Blaue hinaus, grundlos zu glauben! Schon im ersten Satze meiner Kritik hatte ich mich doch als *Erfahrungstheologen* bekannt (168). Nur die *Art* des von mir verlangten Erkennens ist zwischen mir und meinem Gegner strittig, obwohl wir beide den Supranaturalismus ablehnen.

Endlich: Wie B. seine Behauptung stützen könnte, ich fordre einen Glauben geradezu im Gegensatz zum Wissen, ist mir ein bares Rätsel. Schon am Anfange meiner Arbeit hatte ich weidlich gescholten über „die schwachen Geisterchen, welche teils den heiligen Trieb nach ehrlichem Denken niemals in sich brennen fühlten, teils durch seine Abtötung die schmählichste Selbstverstümmelung in majorem gloriam Dei begingen“ (168). Dem entspricht vollständig am Ende der gesperrt gedruckte Passus, welcher nur das Ergebnis der ganzen vorangehenden Untersuchung ausspricht: „*Eine ethisch abgerundete, kräftige Persönlichkeit jedoch wird niemals den innern Frieden finden, bis die sittlichen Ansprüche des Denkens mit den sittlichen Ansprüchen des Glaubens in Einklang gebracht sind*“ (228). — B. beruft sich für den mir aufs Kerbholz gesetzten Glaubensbegriff auf den Satz: „Es gibt Einsichtige genug, welche viel schlimmere Zeiten erwarten“ (226). Den versteht er nun so, als hätte ich geäussert: *Alle* Einsichtigen *müssen* (kraft ihrer Einsicht) die Zukunfttriebe vor sich sehen und phantasirt: „Seine Einsichtigen (und er als Einsichtiger mit ihnen) erwarten nicht das Gottesreich, sondern viel schlimmere Zeiten“ (55). Ist mir nie eingefallen! Leugnet etwa B., dass auch einsichtige Zeitgenossen düstre Zeiten erwarten? Sind alle Schwarzseher Dummköpfe oder Unwissende? Mein Gegner denkt hier natürlich an eine ganz bestimmte Bedeutung des Wortes „Einsicht“, anstatt sich im Zusammenhang zu erkundigen, in welchem Sinne es der Sprechende gebraucht. Und doch hat gerade B., wie wir noch sehen werden, am allerwenigsten Anlass, seine Nomenklatur überall beim Gegner vorauszusetzen.

Im Übrigen kann ich mich auf eine Darstellung meines Glaubensbegriffes an diesem Orte nicht einlassen. Meine Aussagen würden bei der hier gebotenen Kürze doch nur als zu fein und zu hoch erfunden und missdeutet. Doch dies betone ich nochmals mit allem Nachdruck: Mag der „wunderliche Philosophus“ sich zweier getrennter Schubladen für „Glauben“ und „Wissen„

in seiner Hirnschale rühmen, so will doch ich von diesen seltsamen Geheimfächern, die allzu sehr an den Doppelboden im Koffer des Schmugglers erinnern, nichts wissen.

Einer kleinen Rechtfertigung möge hier ein Plätzchen gegönnt werden. Mein Gegner kanzelt mich ab, weil ich vermutete: „B. war gewiss ein überzeugungsvoller, lebendiger Christ, ehe er in die Schule Lotzes ging, der ihm aber zum starken defensor fidei wurde“ (41). „Ich frage“, ruft mein Gegner, „was weiss denn P. darüber, ob ich je, bevor oder nachdem ich zu Lotzes Füssen gesessen, ein überzeugungsvoller, lebendiger Christ war. Wer auch nur ein Senfkorn Glauben habe, der werde Berge versetzen, hat Einer gesagt. Ich habe in meinem Leben einige Berge noch nicht versetzt; also ist ja wohl auch das Senfkorn rechten Glaubens eine halbwegs problematische Grösse“ (42 f.) u. s. w. Es entgeht dem Leser gewiss nicht, dass der, von dem die Rede war, im folgenden seine eigene Entwicklung ganz genau so beschreibt, wie ich vermutet hatte und meine Annahme haarscharf bestätigt. Warum also die Reklamation? Ist es nicht erlaubt, aus den Äusserungen religiösen Lebens Rückschlüsse auf ihre Entstehung zu machen? Die Mitleid erregende Bescheidenheit meines Gegners, der ablehnt, auch nur ein Senfkorn Glauben zu besitzen, habe ich allerdings unterschätzt. Und doch wird mich niemand tadeln! Dass B. sich in einer viel schlimmern Klemme fühlt, als ich angeblich stecke, indem er nicht einmal zu glauben glaubt, konnte allerdings niemand ahnen. Anderseits bekennt B. wieder, die Sätze, dass ein Gott ist, der mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte die Welt und unser Leben hegt und lenkt, *herzlich und kräftig bejaht zu haben* (42). Gewöhnliche Menschenkinder erlauben sich, dies als ein Senfkorn Glauben zu bezeichnen und viele wüssten wohl auch von weggehobenen Bergen der Sorge, der Sünde u. a. m. zu zeugen. Die Polemik Bs. ist hier nicht mehr bloss ein In-Käse-stechen, sie wird schon mehr zum Sylbenstechen.

b) Der Kausalitätsbegriff des „wunderlichen Philosophus“.

Die erste Stichprobe meines Gegners betrifft die Verhandlung über den Kausalbegriff, speziell meine Bekämpfung des auf eine Analyse der Wechselwirkung gegründeten Gottesbeweises. Sie ist nach B. „das Wunderlichste, was man an Polemik erleben mag“ (48). Da soll ich nämlich von vorneherein als evident annehmen, „die Tatsache eines wie immer beschaffenen Verbundenseins verbürge das sie alle umfassende Eine (49), es sei mir

„evident, dass die Wechselwirkung, wie sie in unserer Welt vorliegt, eine „numerische Einheit", ein die vielen in sich hegendes Wesen beweise" (59).

Wenn mein Gegner sich bei der Lektüre meines Aufsatzes nicht auf blosse Stichproben beschränkte, so musste er doch offenbar einsehen, dass meine ganze Untersuchung ergab, dass eine solche reale Eins hinter den Erscheinungen *gar nicht angenommen werden könnte, wenn nur die Wechselwirkung in Betracht käme.*

Mein Gedankengang war folgender: B. sagt, es sei undenkbar, dass in der Wechselwirkung ein Element oder eine Kraft sich von einem Dinge ablöse und auf ein anderes übergehe; denn im ersteren Fall wäre das Problem vervielfältigt, und gegen letztere Annahme spräche die Tatsache, dass jene wandernde Kraft nur als Zustand eben des Elementes gedacht werden kann, dessen Kraft sie ist, so dass ein transitus undenkbar wäre (179). Folglich, schliesst B. mit *Lotze*, muss eine beide Elemente umfassende Einheit die Wechselwirkung vermitteln. Dem gegenüber zeigte ich: Diese Hypothese ruht auf der Voraussetzung, Kräfte seien Zustände, welche den ein irgendwie isolirtes Dasein führenden realen Elementen anhafteten. Nun aber sei dieser vorausgesetzte Substanzbegriff gar nicht selbstverständlich und ganz besonders nicht für B., der im Gegensatz zu *Lotze* ganz richtig lehre, man müsse aus dem kausalen Geschehen auf die Dinge (m. a. W. aus dem Kausalitätsbegriff auf den Substanzbegriff) schliessen, und nicht umgekehrt. Diese empirische Beleuchtung des kausalen Geschehens nun zeige nichts von *Lotze-Bs.* Annahme, dass die Kraft unlöslich an ein bestimmtes Element gebunden sei. „Die moderne Mechanik", so führte ich unter Berufung auf *Wundt* aus, „hat es längst aufgegeben, die Erscheinungen des Druckes und Stosses auf eine in der materiellen Substanz verborgene Ur-*Sache,* ein feststehendes Ding, zu beziehen, dem die Kräfte inhärirten, vielmehr sucht sie dieselben mit andern Bewegungstatsachen in Zusammenhang zu bringen und zu vergleichen, und so wandert denn das forschende Denken statt in die Tiefen eines rätselhaften Ur-Dinges, welches die Vorgänge aus sich heraussetzte, in die Fernen anderer Vorgänge" (180). Damit ist selbstverständlich der Begriff der Kraft ein ganz anderer geworden: sie ist nicht mehr eine „qualitas occulta", ein „Vermögen", ein „Attribut" irgend eines festen isolirten Dinges" (181). Die Elemente sind somit durchgängig verbunden, also *keine absoluten Substanzen,* und nichts hindert, *eine* **direkte** (also offenbar ohne Beihülfe einer hinter ihnen steckenden Potenz) *Wechselwirkung zwischen ihnen* anzunehmen (181). „Wenn die Dinge so

beschaffen sind", sagten wir in Parallele zu einem Ausspruch Bs., „dass sie unmittelbar auf einander wirken können, was geht es die Philosophen an? Wir sehen ja wohl ein, dass die Elemente *Lotzes* und *Bs.* nicht auf einander wirken können, aber eben darum sehen wir noch besser ein, dass jene Elemente fälschlich stabilisirt und isolirt, falsch gedacht sind" (185). Kann man deutlicher zu verstehen geben, dass man von einer die ewig getrennten Elemente verbindenden Substanz, realen Eins, oder wie man sie nennen mag, nichts wissen will? Ausdrücklich bekannte ich mich daher auch wiederholt zur aktuellen Kausalitätsbetrachtung (183, 184), so dass schon deshalb niemand, der die neueren Verhandüber den Kausalitätsbegriff auch nur ein klein wenig kennt, in das arge Missverständnis meines Gegners hätte verfallen können.

Auch hier also wird meine Ansicht in ihr Gegenteil umgewandelt. Wie konnte dies geschehen? B. beruft sich auf meine Bemerkung: „Die Elemente können nicht absolute Substanzen sein" und das Zitat aus E. v. Hartmann: „Getrennte Substanzen können nicht einmal in ideelle Beziehungen zu einander gesetzt werden, geschweige denn in reelle. Zwei numerisch verschiedene Substanzen würden sich zu einander verhalten wie zwei Absolute, deren jedes innerhalb seiner Weit oder seiner Welten alle möglichen Beziehungen unterhalten mag, die aber ohne jede Beziehug unter einander bleiben würden". Auf Grund dieser Sätze redet er von einer Firma Hartmann und P. und behauptet, ich umarme das alle sog. Weltelemente umfassende Eine als ein *reales*, die vielen in sich hegenden Wesen! Das Interesse konzentrirt sich auf die Frage: Gibt es hinter den Elementen eine reale, also Wirklichkeit besitzende Einheit? B. dichtet mir an, ich bejahe diese Frage, während ich mir doch Mühe gab, die Notwendigkeit ihrer Verneinung nachzuweisen. Ich sagte ja nur: Die Elemente stehen in durchgängigem Zusammenhang (Dies fand ich, genau wie B., durch einfache Naturbeobachtung und brauchte weder B. nachzuahmen, der so anschaulich schildert, wie er sich bemühte, auf den von *Lotze* gepflanzten Kirschbaum hinaufzuklettern und seine Früchte zu pflücken, noch musste ich diese gepflückten Kirschen auf irgend einem Markte kaufen). Daraus schloss ich: Die Elemente sind keine Substanzen. Wo in aller Welt steckt denn da irgend ein Hinweis auf jene mysteriöse Ur-Sache, oder „Eins", die irgendwie analog der platonischen Idee gedacht wäre? Die Einheit, von der wir sprechen, ist so wenig eine Realität für sich, wie die einer Uhr hinter ihren Teilen steckt und die Bewegungen hervorbringt.

Zu allem Überflusse hatte ich selbst *von Hartmanns* „iso-

lirenden Substanzbegriff“ (nnd damit natürlich implicite auch den ihm korrespondirenden Kausalitätsbegriff) *ausdrücklich abgelehnt* (183)! Und dennoch redet B. von einer „Firma Hartmann und P.“, während doch die Übereinstimmung nur einen ziemlich selbstverständlichen Nebenpunkt betrifft!

Ich will nicht auf alle Einzelheiten der gegnerischen Kritik eintreten. Ein kleines Kuriosum verdient Erwähnung. B. interpellirt mich in seiner schulmeisterlichen Weise: „Gewiss ist Ihnen die Einsicht geläufig, dass durch die Wechselwirkung alles Weltgeschehen herbeigeführt wird.“ Ich antworte: Nein, diese Einsicht fehlt mir ganz und gar. Die zugemutete Erkenntnis ist, man verzeihe mir, ich weiss kein treffenderes Bild, nur eine Zwillingsschwester der bekannten Weisheit Onkel Bräsigs: Die wachsende Armut komme von der zunehmenden pauvreté. Warum soll denn die Wechsel*wirkung* wieder so ein Ur-*Sächelchen* oder Kräftchen hinter dem Geschehen sein? Uns ist die Wechselwirkung gar nichts anderes als eine Auffassung des Weltgeschehens selbst. Ich führe dieses Müsterchen nur an, um wieder zu zeigen, wie tief die Neigung der Hypostasenbildung nach der Analogie der handelnden Persönlichkeit im menschlichen Denken steckt (s. o. S. 182 f.)

Die zweite Stichprobe meines Gegners verfolgt den mir angedichteten Kausalitätsbegriff nur, um grossmütig auf die Art meines Philosophirens einiges Licht fallen zu lassen (50). Und was soll ich Unglücksrabe jetzt wieder angestellt haben? Wahrhaftig, ich soll die Elemente dualistisch als Kraft und Stoff, als Substrat und Energie gedeutet und das Substrat als das Energie*lose*, also das Nichtwirkliche gedacht haben!

Der „wunderliche Philosophus“ muss doch ein sonderbarer Heiliger sein. Glücklicherweise passt das von ihm aufgestellte Signalement nicht auf mich. Ich würde zwar verstehen, wie jemand, der in der neuen Philosophie, besonders derjenigen *Wundts*, nicht versirt ist, meine von B. zitirten Sätze missverstehen könnte, wenn der Zusammenhang nicht offenbarte, dass ich die in der sog. Wechselwirkung zu Tage tretenden Veränderungen *niemals auf eine in der Tiefe verborgene Ursache*, also auch nicht auf ein Energieloses, in dualistischem Verhältnis stehendes μὴ ὄν beziehe. Nur aus Energieen kommen, wie ich zeigte, Energieen. Aber welchen Sinn hat denn das „materielle Substrat“? wird B. mich fragen. Die Antwort wäre ihm bekannt, wenn er mir nicht unberechtigter Weise misstraute, ich rücke in einer Urväterwaffenrüstung aus und es daher unterlassen hätte, sich beim Vater des aktuellen Kausalitätsbegriffs in seiner modernen Form umzu-

sehen, bei *Wundt*. Das „materielle Substrat“ ist mir kurz gesagt nicht mehr und nicht weniger als eine imaginär-transscendente Idee im Sinne *Wundts*, eine gedankliche Konstruktion, zu welcher der Vernunfttrieb nach widerspruchsloser Verbindung der empirischen Erkenntnisse mit Notwendigkeit führte. Ich bitte aber höflichst, diesen Satz im Lichte der gründlich studirten Metaphysik *Wundts* und seines kritischen Realismus, und ja nicht etwa nach Massgabe des metaphysikfeindlichen subjektiven Idealismus *Kants* zu verstehen. Mein Gegner hätte sehen können, dass ich nicht nur Glauben und Wissen versöhnen möchte, sondern auch von der Möglichkeit einer Metaphysik fest überzeugt bin. Mein Haus steht nahe bei *Wundt* und *Rauwenhoff*, ohne dass ich ihnen durchweg beipflichten könnte.

c) Der Begriff der Materie.

Die vierte Stichprobe bringt es fertig, mir den abderitischen Begriff der Materie zuzuschieben, und zwar so: Ich hatte nachgewiesen, dass man nach Bs. Methode notwendig schliessen müsse: Weil Gleiches vom Gleichen kommt und ein Teil der Geschöpfe Materie sei, müsse Gott selbst Materie sein (218). Nun fährt B. fort: „Ich frage, was der Name Materie bedeutet. Diesfalls belehrt mich P. u. a.: „Das kann niemand wegdisputiren, dass die einfachsten Teile der Materie, *so weit wir sie* aus der Naturbeobachtung und deren Folgerungen kennen (NB. diese ganze Stelle sollte gesperrt sein), mit den Merkmalen der Ausdehnung, Ponderabilität, Undurchdringlichkeit u. s. f. versehen sind“. Heiliger Demokritos, bitt' für uns! Der Ruhm der thrakischen Prophetenstadt ist also noch keineswegs erblichen. Ich meinte wirklich, dass wir über die abderitische Weisheit hinaus seien“ (52). „Dass nun alles, was P. kraft seines abderitischen Begriffs der Materie in den mich kopirenden Syllogismus hineinbringt, eitel ist, dürfte klarsein“ (53).

Jeder Leser muss doch wohl gemerkt haben, dass B. auch hier genau das Gegenteil dessen, was ich sagte, für meine Anschauung ausgibt. Ich hatte ganz einfach dies gesagt: Mein Gegner will den Untersatz „Ein Teil der Geschöpfe ist Geist“ bestreiten. Dies ist misslungen. „Gesetzt auch, *die Materie sei* **substanziell** *Geist, womit wir ganz einverstanden sind,* was geht uns das an, wenn wir induziren?“ Die Naturbeachtung und deren Folgerungen berichten von der Ausdehnung und andern Merkmalen der Atome. „Und nun beharren wir, natürlich nur im Sinne Bs., dabei: Der Schöpfer kann dem Geschöpfe nichts geben, was er nicht selbst besitzt, also auch keine materiellen Bestimmt-

heiten. *Woher sollten denn diese stammen, wenn nicht aus Gott?* B. sollte zeigen, dass diese Eigenschaften der Materie nicht oder nur scheinbar vorhanden sind, allein er *kann sie nicht aus der Welt schaffen.* Umdeuten hilft nichts. Hic Rhodus, hic salta! Dass aus der Materie Organismen hervorgehen, ist mir kein bischen gewisser, als die Erfahrungstatsache, dass der Stein hart sei, deutlicher gesagt, eine gewisse „Eigenschaft" besitze, nach der beim Einwirken auf meine Tastorgane die Empfindung der Härte hervortritt. So müsste auch Gott hart sein" (218).

Aus dieser Darstellung muss zu allererst jedermann heraushören, dass auch ich die Materie für *substanziell* geistig erklärte. Ich sagte es ja in gesperrtem Drucke laut und und allen vernehmlich. Was für eine erstaunliche Denkart gehört also dazu, mir den demokritischen Begriff der Materie vorzuwerfen! Wie könnte ich denn deutlicher reden? Was ich als „Eigenschaften" der Materie nannte, die Ponderabilität u. s. f., wurde ja ganz ausdrücklich als ein blosses Ergebnis der Naturbeobachtung und deren Folgerungen hingestellt, und gesagt, dass in ihnen *nicht* der adäquate Ausdruck des Wesens enthalten sein sollte. Nennen wir z. B. jene „gewisse Eigenschaft", nach welcher ein Gegenstand unter gewissen Bedingungen in uns die Empfindung der Härte hervorruft, x, so muss, wie ich zeigte, dieses x nach dem Kanon: „Gleiches kommt nur vom Gleichen" auch Gott angehören. Und da wir jenen Gegenstand wegen dieses x hart nennen, so müssten wir auch Gott als hart bezeichnen. Ich warnte vor Umdeutungen und betonte, dass auch die *empirischen* Merkmale nur als Gleiches vom Gleichen kommen können, wenn der Kanon Recht hat. Trotzdem passirt meinem Gegner die ungeheuerlichste Verwechslung. Er spricht mir, dem ausgesprochenen Idealisten, die „abderitische Kindermetaphysik" zu (53) und drischt mit den kräftigsten Ausdrücken auf einer Karikatur meiner Wenigkeit herum!

Auch der gegen mich erhobene Vorwurf der wissenschaftlichen Unbildung fällt zu meinem lebhaften Bedauern auf meinen Gegner zurück. Ich sprach von Ausdehnung, Ponderabilität u. s. f. der „einfachsten Teile der Materie" und erhalte die Belehrung: „Jetzt, Herr Pfarrer lehrt man anders. Sprechen wir von der Ausdehnung! Man weiss, dass jeder Sonnenstrahl die sog. Ausdehnung der Materie verändert" (52). „Und wo ist die Undurchdringlichkeit der Materie? Jede Materie kann bei entsprechendem Kraftaufwand durchdrungen werden" u. s. f. (53) Was soll ich zu diesen Berichtigungen sagen? Ich hatte von den einfachsten Teilen der Materie geredet, mein Gegner redet von ganzen

Klumpen! Ich rede von sog. empirischen Atomen, jener wendet die Sache, als hätte ich von metaphysischen gesprochen! Nur gut, dass nicht noch eine Gelegenheit geboten war, die relativen mit absoluten, die dinglichen mit gedachten Atomen zu verwechseln! Was nun den von der modernen Chemie und Physik konstruirten Atombegrifl anbetrifft — und nur von dem redete ich im Zusammenhang, *ausdrücklich* nicht von metaphysischen —, so ist Bs. Behauptung grundfalsch. Seine Darstellungen betreffen doch nur die Lageverhältnisse der Atome, nicht sie selbst! Wo der moderne Physiker von einigem Gewicht sei, der den Elementen der Materie, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. f. zuschreibe, fragt mein Gegner. Ei, weiss er das nicht? Fast alle Physiker tun es bekanntlich. Energetiker, wie *Ostwald*, *Kurt Lasswitz* u. a. sind sehr stark in der Minderzahl. (S. o. S. 181). Um nur *einen* zu nennen, erwähne ich *Du Bois-Reymond*, meinen hochverehrten Lehrer in Berlin. B. muss nur die verschiedenen Atombegriffe bereinigen und aufmerken, wovon eigentlich die Rede ist.

Ein Geständnis Bs. wäre als Kuriosum bemerkenswert: Ich verlangte von ihm, dass er entweder das syllogistische Verfahren zurückziehe, oder Gott die Materialität zuschreibe. Die Wirkung liegt in folgender Ansprache: „Herr Pfarrer, Ihre Pistole (!) ist nur eine Windbüchse; und doch will ich, um Ihnen einmal ein Vergnügen zu machen (!), mich Ihrer Alternative fügen: Meine Syllogismen ziehe ich nicht zurück; dagegen tue ich Ihnen gern den Gefallen, Gott die Materialität zuzuschreiben (53)." Gott als Materie! Das wäre recht interessant. Wenn man nur nicht sofort wieder vernähme, dass B. unter dieser Materialität so ziemlich das Gegenteil dessen, was man sonst so bezeichnete, nämlich die Spiritualität, verstünde! Wir erkennen hierin nur eine Wiederholung jenes kleinen Schachzuges, mit dem B. zugab: In uns ist Hass, also auch in Gott, nämlich Hass gegen das Böse! Jetzt lautet die Formel: Ein Teil der Geschöpfe ist Materie, also ist Gott Materie, nämlich spirituelle Materie! Wie schön wäre es doch, wenn man die Geschichte des Begriffs der Materie kennte! Man könnte doch vor der Konstruktion eines hölzernen Eisens bewahrt bleiben. — Was versteht denn eigentlich B. unter der göttlichen Materialität? Man vernimmt: die Materie sei als Same des Geisterreichs zu deuten" (53). Also ist sie offenbar eine Vielheit? Also hätten wir eine pantheistische Gotteslehre vor uns? Wir wissen es nicht. Im „Antikant" stunden viele schöne Sachen: Der Raum sei Weltschöpfer, die Atome seien allgegenwärtig und dergleichen romantische Raritäten in Fülle. Daraus hätte sich gewiss eine höchst reichhaltige Gotteslehre

konstruiren lassen. Wie schade, dass der „Antikant“ so ohne Sang und Klang geendet hat! Auch *Lotze* könnte Beiträge liefern, namentlich die Lehre, dass die Dinge (und wohl auch wir) Teile Gottes seien. Wie schade, dass er diese Aussagen revozirte (S. o. S. 183)[1]) Nun wissen wir mit dem materiellen Gott gar nichts anzufangen! Wie viele Meilen gross ist er denn? Unendlich viele?

Und damit nehme ich Abschied von dem unerquicklichen Kampf Bs. mit seinem fingirten „wunderlichen Philosophus“, indem ich meinen Gegner inständig bitte, diesem letztern irgend einen andern Namen, z. B. Huber, Meier oder Müller, aber doch ja nicht den meinigen beizulegen. Ich denke nicht, dass diese höfliche Bitte unbescheiden sei: ich will ja nur unliebsamen Verwechslungen steuern.

III, Bolligers Kampf mit seinem Kritiker.

Es war mir ausserordentlich peinlich, die beiden vorangehenden Abschnitte niederzuschreiben. Um so eifriger will ich mich befleissen, meinem Gegner dort entgegen zu kommen, wo er mich verstanden hat. Leider bietet mir dazu nur ein winziges Restchen, z. B. die dritte Stichprobe, einigen Anlass.

B. hatte geäussert: Wenn die sog. Weltelemente nicht ursprünglich in dem Einen Wesen ruhten, „so liesse sich nicht absehen, wie dasselbe dazu gelangt sein könnte, Wechselwirkung zwischen den Elemənten herzustellen“ (210). Dagegen hatte ich eingewendet, dass die gemeinschaftliche Abstammung der Elemente das Wunder der Wechselwirkung um kein Härchen geringer machte. „Nehme ich an, die Materie (B. zitirt irrtümlich die Substanz) sei ewig, also gleich alt wie die unendliche Substanz, so ist die Wechselwirkung ihrer Teile nicht unbegreiflicher als bei jüngerer Dauer resp. genetischem Abhängigkeitsverhältnis der Materie zur Substanz, denn es kann etwas nicht unbegreiflicher sein als unbegreiflich“ (211). Nun wendet mein Gegner ein: „Inmitten all dieser Unbegreiflichkeiten begreife ich zunächst dies, dass P. das wirkliche Problem aus dem Auge lässt. Das allein

[1]) Um Missverständnisse zu vermeiden, bekenne ich offen, dass auch ich Lotze zu den scharfsinnigsten Kritikern, aber auch widerspruchsvollsten Köpfen zähle. In der ganzen Geschichte der neueren Philosophie erscheint er mir als der bestwiderlegte Denker. Auch ich habe mich einst berauscht am Schillerwein der Lotzeschen Philosophie, bezaubert durch das sittliche Pathos des edlen Mannes. Und doch konnte ich niemals den Durst nach Wahrheit mit diesem Tranke stillen. (S. die Kritik von E. und O. Pfleiderer, v. Hartmann, Caspari, Wundt, Krebs, Wentscher u. v. a.)

ist die Frage, unter welcher Voraussetzung die ob auch noch so unbegreifliche Wechselwirkung *möglich* sei (51)." In dieser Verteidigung stellt aber B. offenbar auf etwas ganz andres ab, als früher. Im „Weg zu Gott" sagte er: *Dass wir nicht absehen können*, wie ohne die Anwesenheit einer realen Eins Wechselwirkung zustande käme, beweist die Existenz dieser Vermittlerin. Darauf antwortete ich: Die Unbegreiflichkeit schliesst die Tatsächlichkeit nicht aus, und diese Bemerkung gehörte doch entschieden zum Kern der Sache. Jetzt ändert B.: Eine andere Annahme enthielte nicht die Voraussetzung der Möglichkeit der ob auch noch so unbegreiflichen Wechselwirkung. Diese Erklärug ist etwas unglücklich, da aus „Voraussetzungen" als logischen Gebilden nur *logische* Konsequenzen folgen B. wollte indessen von dem sprechen, was einem *realen* Vorgang vorangehen muss, also der Bedingung. Nach dieser Korrektur und unter der Voraussetzung, dass B. sie sich aneignet, hat meine Kritik ihren Zweck erfüllt und ist gegenstandslos geworden. Was die Sache selbst anbetrifft, nämlich den Versuch eines Nachweises des Schöpfers auf diesem Wege, so betrachten wir sie als erledigt und das Unternehmen, wie wir vorhin abermals zeigten, für gescheitert. Bei unserer Kausalitätsbetrachtung ergab sich nirgends der Zwang, einen Vermittler, und zwar einen Vermittler als Schöpfer der sich verändernden Dinge vorauszusetzen.

Es bleibt uns nur noch die fünfte Stichprobe übrig. Leider greift B. hier ein ganz besonders bescheidenes Käsemüsterchen heraus, nämlich meine Frage: Laufen die intelligenten Individuen den weniger intelligenten notwendig den Rang ab? (53).

Wir stellen zunächst den Zusammenhang her. Ich hatte gezeigt, dass die Liebe als Selbstbejahung, wie B. sie schildert, vor der psychologischen Analyse nicht stand halte. Der Entwicklung der Liebesidee stehe gegenüber eine Steigerung der menschlichen Niederträchtigkeit. Es fehle an exakten Methoden, um das durchschnittliche sittliche Niveau zu berechnen, es sei deshalb auch in diesen Fragen jeder von individuell variirenden Werteindrücken abhängig (225). Darum lassen wir Bs. Behauptung des sittlichen oder endämonologischen Fortschrittes nicht als rein unparteiisch und exakt gewonnenen Erfahrungsbestand gelten. Von Beweisen sei hier keine Rede. „Die Methoden, welche dem Physiker den Kredit der Glaubwürdigkeit eintragen, lassen uns in diesen Fragen völlig im Stich, und es gibt gegenwärtig keinerlei Aussicht, jemals exakte Antworten auf sie zu gewinnen" (227). Man sieht, ich ging auf methodische und prinzipielle Erörterungen aus.

Die Hauptsache verschweigt B. also auch hier. Er hält sich an das einzige erwähnte Beispiel. Wie ich dasselbe verstund, zeigte der Kommentar: „Das steht fest, dass mancher brutale Egoist manchen bescheidenen, ehrlichen Menschen von weit höherer Intelligenz an die Wand gedrückt hat“ u. s. w. Will B. das leugnen? Er kann es doch gewiss nicht! Sein Einwand gipfelt jedoch in dem Satze: „Ceteris paribus laufen die intelligenteren Individuen den weniger intelligenten notwendig den Rang ab; wenn physische Kraft, Energie, Fleiss, Milieu und Umgebung im weitesten Sinne gleich sind, wird die bessere Intelligenz unfehlbar das Übergewicht geben“ (54). Ich hatte meinen Satz im Zusammenhang, somit als Protest gegen die angeblich wissenschaftlich ausgemachte Behauptung des *sittlichen* Fortschrittes aufgefasst wissen wollen. Einen ganz bestimmten Satz meines Gegners hatte ich nicht im Auge. Dass ceteris paribus die Intelligenz im einzelnen Falle obsiegt, entscheidet gar nichts über die Richtung des sittlichen Gesamtfortschrittes, da ja eben diese „Cetera“ nicht wissenschaftlich zu eruiren sind. Ferner vergisst B. bei der Aufzählung dieser mitwirkenden Faktoren merkwürdigerweise gerade den wichtigsten von allen: die Willensrichtung. Atheisten, wie Nietzsche, Schopenhauer, Büchner waren kräftiger, fleissiger, z. T. auch in gesünderer Frömmigkeit erzogen und *jedenfalls viel intelligenter* als viele tausende, die ihren Gott fanden.

Ich bleibe also dabei, dass in solchen Gesamtbeurteilungen die Additionsmethode nicht ausreicht, handle es sich um ein Inventar der sittlichen Zustände, oder der Lust oder ähnlicher Objekte, die auf eine Unendlichkeitsrechnung hinauslaufen. Schildert B. säugende Katzen, schützende Hennen, wiederkauende Kühe und ein paar Dutzend andere willkürlich aus der unendlichen Gesamtmasse herausgegriffene Beispiele, so erinnert der Pessimist mit genau dem nämlichen Recht an konträre Fälle, etwa die fürchterlichen Eingeweidewürmer der Frösche, das abscheuliche Spiel der Katze mit der Maus, das Martyrium der Millionen an Hunger langsam untergehenden Kreaturen u. s. w. Und so mögen Optimist und Pessimist Myriaden von Beispielen herausgreifen und immer neue Trümpfe gegen einander ausspielen, sie werden doch nicht fertig und machen sich nur lächerlich, wenn sie sich als wissenschaftliche Kämpfer ausspielen. Abgesehen von vagen Schätzungen können sie nicht einmal die gewöhnlichsten Gefühlswerte gegen einander präzise abwägen. Nicht einmal für die Gemeinde, die ich vor wenig Tagen verliess, wage ich eine annähernde Lustbilanz zu ziehen. Ich war Zeuge zahlloser Freuden:

Elternglück, Gattenliebe, Naturenthusiasmus u. s. w. Daneben aber sah ich unbeschreibliche Leiden. Nach meinen Zählungen starb von allen Personen, die über 40 Jahre alt sind, ziemlich genau der vierte Teil an der entsetzlichen Krankheit des Krebses. Was für ein grauenhafter, oft Jahre dauernder Ausgang nach einem oft stumpfsinnig und mühselig zugebrachten Leben! Mir hat dieser Jammer mitunter schlaflose Nächte bereitet, und ob ich alle Lustwerte sammelte, das Jauchzen der Kinder, die Wonnen der Mutterfreude, den Genuss des wissenschaftlichen Forschens, die Schauer der Andacht u. s. w., riesengross erhob sich das Leiden allein jener Unglücklichen, mit denen der höhnisch grinsende Tod sein furchtbar ernstes Spiel trieb. Das Stöhnen der Gemarterten, die in Angstschweiss gebadeten Gesichter, die im Todeskampft sich windenden Glieder lagen schwer in der Wagschale des Gesamtglückes. Und droben in der Lungenheilstätte wieder so furchtbar viel Elend: Heimwehzerrissene Herzen, zerschmetterte Hoffnungen, die zermalmende Gewissheit, dass die nächsten Angehörigen auf den Tod des Kranken lauern, und wo die Träume baldiger Genesung am lieblichsten blühten, da zernagte so oft am gefrässigsten der gierige Pilz die Gewebe, die das Leben einschliessen. Und dann so viel Trübsale, Einsamkeit, Armut, Verluste, Verachtung, Schwäche! Als vollständiger Optimist trat ich vor fünf Jahren in mein Amt, nicht unkundig menschlicher Leiden, aber freundlich bewahrt vor dem Anblick des Übermasses des menschlichen Elends. Pessimist bin ich nicht geworden. Allein vor der Anmassung, eine rein objektive Bilanz der Lust oder Unlust geben zu wollen, schrecke ich zurück, da mir keine wissenschaftliche Methode bekannt ist, welche zum Ziele führte.

Am Schlusse meiner Rechtfertigung angelangt, spreche ich mein Bedauern darüber aus, dass ich nicht den friedlich-fröhlichen Waffengang ausfechten konnte, auf den ich mich gefreut hatte. Meine Aufsätze bewiesen, dass ich in grösster Ehrerbietung, ja voller Bewunderung der religiösen Kraft und sittlichen Energie meines Gegners die Arena betrat. Auch heute würde mich nichts so sehr freuen, wie eine friedliche Verständigung mit B., die aber nur auf dem Wege streng wissenschaftlicher Auseinandersetzung erfolgen könnte. Bis jetzt aber finde ich kein andres Ergebnis, als die beiden Sätze:

1. Die theologischen Sätze Bs. sind **undiskutirbar,** *weil die unerlässlichen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen, auf denen das System ruhen müsste, fehlen.*

2. Der populartheologische Torso Bs. ist **unhaltbar,** *weil*

die Ringe der syllogistischen Kette, durch welche das Denken zu Gott emporgezogen werden soll, teils zersprungen sind (Widersprüche), teils nicht in einandergreifen (Lücken).

Aus den Anfängen der katholischen Pfarrgemeinde Zürich.

von *Dr. Robert Hoppeler.*

Es war am Tage der „krummen mitwuchen" (12. April) des Jahres 1525, da in Zürich die letzte Messe gelesen wurde: „und ward der tisch Gotts ufgericht", berichtet der Chronist *Gerold Edlibach* in seinem *Passionsbüchlein,* „und das sacrament und das heilig öl mitsambt andren gezierten uss den sacristygen genommen, und alle altar, so noch in den kilchen warend, wurdent entplözet, und alle sibenzit weder mer gesungen noch gelesen und alle büecher uss dem cor genommen und verwüestet. Das gefiel eim wol, dem andren nüts." [1])

Volle zweihundertdreiundsiebzig Jahre ist hernach auf zürcherischem Boden *keine* katholische Kultushandlung mehr vorgenommen worden. Mit dem Zusammenbruch der XIII-örtigen alten Eidgenossenschaft trat auch in dieser Hinsicht eine Änderung ein.

Im Jahre 1798 gelangten Städtchen und Stift *Rheinau,* bisanhin zum Thurgau gehörig, an Zürich und wurden dem Distrikt Benken zugeteilt. Bis 1803 blieb Rheinau die *einzige katholische Pfarrgemeinde* des Kantons. Damals jedoch ward auch die zum grösseren Teile katholische Ortschaft *Dietikon* an der Limmat, woselbst der Abt von Wettingen ehedem die niedern Gerichte und die Kollatur [2]) besessen, dem Kanton Zürich einverleibt.

Aber auch innert den Mauern der *Stadt Zürich* wurde um diese Zeit wieder Messe gehalten. Als nämlich im Juni 1799, nach der seitens *Masséna* erfolgten Räumung des Platzes, *österreichische* Truppen von diesem Besitz ergriffen, ward ihnen von der Munizipalität die Kirche des ehemaligen *Dominikaner-Klosters* zu Kultuszwecken eingeräumt. [3])

In der Folge — unter der Mediationsakte — fand jeweilen

---

[1]) Egli, Aktensammlung Nr. 684.

[2]) Durch Vertrag vom 3./7. März 1837 mit dem Kanton Aargau ging diese an Zürich über.

[3]) Meyer von Knonau, Der Kanton Zürich II., 382.

während der Session der Tagsatzung in Zürich für die Abgeordneten katholischer Konfession ein besonderer Gottesdienst statt.

Dies veranlasste im Jahre 1807, nach Schluss der Tagung, eine Anzahl in Zürich ansässiger Katholiken beim Kleinen Rat „um die landesherrliche permanente Bewilligung zu Ausübung des katholischen Gottesdienstes in hiesiger Stadt und um Einräumung eines hiezu angemessenen Locals" einzukommen. Die vom 24. Juni datierte Eingabe ist unterzeichnet von *Josef Maria Rungg, Josef Boband* und *Jean Preyer.* Unterstützt ward dieselbe bei der Zürcher Regierung vom päpstlichen Nuntius *Fabricius Sceberras-Testaferrata,* Erzbischof von Beyrut, und beim Landammann der Schweiz von *José de Caamano,* dem Gesandten der Krone Spanien.[1])

Unterm 14. Juli überwies der Kleine Rat das eingereichte Begehren der Kommission des Innern zu „sorgfältiger Überlegung sowohl in Bezug auf die Hauptfrage der hoheitlichen Bewilligung als in Ansehung eines schiklichen Locals und in kirchlicher, polizeylicher und öconomischer Rücksicht" und gewährte den Petenten bis auf weiteres die Erlaubnis, ihren Gottesdienst „in dem für die Dauer der nun beendigten Tagsatzung dazu eingerichteten Locale fortzusetzen."

Die Kommission des Innern ihrerseits beauftragte am folgenden Tage ihre kirchliche Sektion mit der Begutachtung der Eingabe. Bereits am 26. August lag deren Bericht vor. Mit unbedeutenden Abänderungen und der Bemerkung: „Die Regierung seye keineswegs im Falle weder zu den öconomischen Erfordernissen etwas beyzutragen noch dafür nähere oder fernere Klöster anzusprechen, indem diese Einrichtung ganz Privatsache, ohne Mitwirken der Regierung, wohl aber unter der landesherrlichen Aufsicht seye" — wurde der Antrag der kirchlichen Sektion von der Kommission des Innern genehmigt und am 5. und 10. September im Schosse des Kleinen Rates behandelt.[2])

Vom letztgenannten Tage datirt der Bestand der *katholischen Genossenschaft in Zürich.*

Die Regierung gestattete die Ausübung des katholischen Kultus in der Stadt für so lange, als sie sich „durch keine wichtige Gründe zu Rüknahme dieser erteilten Bewilligung wird bewogen finden". Ausser der Anweisung eines für Ausübung des Gottesdienstes bestimmten Gebäudes entschlugen sich Staat und Stadt aller ökonomischen Lasten, überliessen auch die Sorge für

[1]) Protokoll des Kleinen Rates, Bd. XXIII., 38/39.; 119.
[2]) Ebendas. S. 220—226.

die Einrichtung und Inehrenhaltung des Lokals sowie den Unterhalt des Geistlichen gänzlich der katholischen Einwohnerschaft, und behielt sich der Kanton nur ein Aufsichtsrecht vor. Überdies stand dem Kleinen Rate die Wahl des Geistlichen aus einem, zum ersten Mal von der Gemeinde, später von der Vorsteherschaft gemachten Zweiervorschlag zu, der übrigens nicht einmal verbindlicher Natur war. Die Kirchenvorsteherschaft setzte sich aus drei Mitgliedern zusammen. Unter dem Vorsitze des Pfarrers besorgte dieselbe die kirchlichen Angelegenheiten. Alle zwei Jahre ward sie erneuert, „wobey jedoch die bestehenden Vorsteher immer wieder wählbar" waren. Der Geistliche sowohl wie die Vorsteherschaft hatte dem Präsidenten der kirchlichen Sektion der innern Angelegenheiten das Handgelübde zu leisten.

Der Beschluss des Kleinen Rates vom 10. Herbstmonat 1807 enthält auch Vorschriften betr. Proselytismus und Kontroverse, Führung der Tauf-, Ehe- und Sterberegister, das Verbot „ausser der Kirche Prozessionen oder andere Zeremonien irgend welcher Art" vorzunehmen, sowie Bestimmungen über gemischte Ehen: Solche sollen „von dem Geistlichen derjenigen Religion, zu welcher der Mann sich bekennt, eingesegnet werden; also von dem catholischen Geistlichen, wenn der Verlobte catholisch, die Braut aber reformirt ist, und umgekehrt von dem reformirten Geistlichen, wenn der Bräutigam reformirt, die Verlobte hingegen catholisch ist." Die Kinder folgten in der Regel dem Glauben des Vaters.

Als Lokalität für die Ausübung des katholischen Gottesdienstes proponirte der Kleine Rat die *Kapelle zu St. Anna*, hauptsächlich mit Rücksicht darauf, *dass diese wegen ihrer isolirten Lage zu keinen Verflechtungen mit dem protestantischen Kultus Anlass bieten werde.* Unterm 6. Oktober erklärte der Stadtrat Zürich dem Regierungsrate gegenüber seine Willfährigkeit bezüglich der Überlassung des erwähnten Gotteshauses an die Katholiken unbeschadet ihres Charakters als Abdankungskapelle der petrinischen Kirchgemeinde.[1])

Durch Zuschrift vom 23. September verdankten die provisorischen Vorsteher der katholischen Genossenschaft dem Kleinen Rate dessen Beschluss betr. Einrichtung des Gottesdienstes.[2])

---

[1]) Ebendas. S. 315. — Von einem *jährlichen Mietzins*, wie *J. B. Hildebrand*, Erinnerungen an die Doppel-Jubiläums-Feier des Hrn. Karl Reichlin, Pfr. an St. Peter und Paul in Zürich (Einsied. 1901) S. 19 berichtet, ist in den Akten und Protokollen, soweit ich sehe, *nirgends* die Rede.

[2]) Ebendas. S. 283.

Im Laufe des Monates Oktober wurden sodann definitive Kirchenvorsteher gewählt. Die Wahl fiel auf *Josef Maria Rungg, Josef Boband* und *Jakob Stoll.* Deren erste Aufgabe war es, dem Rate des Innern den Nachweis zu leisten, aus welchen bestimmten Quellen jetzt und in Zukunft die Kosten des katholischen Kultus in Zürich könnten bestritten werden. Dies geschah am 30. Oktober.[1]) Die Besoldung des Pfarrherrn wurde vorläufig auf 500 fl. zürch. Wä. fixirt und als solcher dem Kleinen Rate gemäss dem Beschlusse vom 10. September entweder *P. Isidor Lacher,* Konventual und Stadtpfarrer zu Rheinau, ein Bürger der Waldstatt Einsiedeln[2]), oder dann *P. Johann Baptist Haiz* aus Waldshut, ebenfalls Kapitular des Stiftes Rheinau[3]), vorgeschlagen.

Am 3. November 1807 trat der Kleine Rat zusammen, genehmigte die getroffenen Wahlen der Kirchenvorsteher, erklärte sich auch mit dem von diesen erbrachten Nachweis betr. der ökonomischen Verhältnisse der neuen Pfarrgemeinde befriedigt — u. a. hatte die Nuntiatur einen jährlichen Zuschuss von 40 Louis d'or in Aussicht gestellt[4]) — und schritt dann zur Vornahme der Pfarrwahl. Ausser den schon genannten Benediktinerpatres wurden aus dem Schosse des Kollegiums noch *P. Moriz Meyer* von Olten,

---

[1]) Ebendas. S. 378/380.

[2]) Geb. 12. Oktober 1765, tat am 15. November 1786 Profess, empfieng den 24. September 1791 die Priesterweihe, wurde im folgenden Jahre Unterpfarrer zu Rheinau, 1794 Pfarrer daselbst. Später ward er Subprior, dann Ökonom zu Oftringen, seit 1824 Beichtiger im Frauenkloster Katharinathal, woselbst er am 28. Juni 1846 gestorben.

[3]) Geb. 11. Dezember 1765, legte am 15. August 1782 das Gelübde ab und ward am 29. Mai 1790 zum Priester geweiht; bekleidete in der Folge die Stelle eines Professors der Philosophie, Theologie und des kanonischen Rechts; seit 1815 Pfarrer von Rheinau, gest. 14. Dezember 1821: „vir profundae scientiae ac pietatis." Er ist Verfasser mehrerer Schriften: 1792 erschienen in St. Gallen die „Positionen philosophicae publico tentamini submissae"; 1795 „Homo per principia theologiae ceu per media ad Deum, ultimum suum finem directus, seu positiones theologiae"; 1796 endlich „Ecclesia in suis iuribus per positiones canonicas systemati Febronii et Neotericorum oppositas vindicata".

[4]) Auch die katholischen Stände der Innerschweiz scheinen damals um finanzielle Hülfe angegangen worden zu sein. In *Uri* wurde 1811 eine Kollekte zu Gunsten des katholischen Kultus in *Zürich* und *Bern* erhoben. Unterm 4. März d. J. beschloss der dortige Landrat, die Hälfte des Steuerertrages der Pfarrei Zürich zu überweisen, beziehungsweise „nach Ergebniss allenfalls aus hoheitlicher Kasse etwas dazu zu legen" (Land-Rats-Prot. v. 1811: St. A. Uri). In den folgenden Jahren steuerte der Kanton Uri je 2½ Louis d'or „zu Aufrechthaltung des Gottesdiensts" in Zürich. Augenscheinlich bestand in Altdorf ein *kleiner Fond.* (Vgl. L.-R.-Prot. vom 16. Dezember 1815 [St. A. Uri], wo es heisst: „. . . und ist dasjenige vom Säckelamt darauf zu thun, was am daherigen kleinen Fond nicht mehr vorrätig ist").

in Rheinau[1]), und ein Weltgeistlicher, Professor *Hübscher* in Rapperswil, ein gebürtiger Luzerner, in Vorschlag gebracht. Schliesslich einigte man sich auf die P. P. Moriz und Isidor, und bei der endgültigen Abstimmung wurde ersterer „durch Pfenninglegen mit absolutem Mehr zu einem Pfarrer" bei 13 Stimmen gewählt. P. Isidor erhielt deren 9.

Noch am selben Tage ward der Abt des Gotteshauses Rheinau von der erfolgten Wahl des P. Moriz Meyer zum Pfarrer der katholischen Gemeinde Zürich in Kenntnis gesetzt. Vier Tage darauf traf ein Schreiben aus dem Kloster Rheinau ein, worin Abt *Januarius II.* der Regierung mitteilte, dass er, „weil ihm nichts bekannt sey, wie und wann der Herr Pfarrer Meyer seine Pfarrey anzutreten habe", nächstens auf seine Kosten einen Konventualen nach Zürich schicken werde, „um sich noch mündlich über einige ihm unbekannte Umstände zu besprechen".

P. Moriz scheint anfänglich Bedenken wegen Annahme der Wahl gehegt zu haben. Indes überwand er sie.

Im Einverständnis mit dem bischöflichen Generalvikariat in Konstanz wurde die feierliche Einweihung der katholischen Kirche sowie der Pfarreinsatz auf den nächsten Sonntag nach Weihnachten 1807, d. h. auf den 27. Dezember, festgesetzt.[2])

Am 26. traf P. Moriz Meyer in Zürich ein und leistete das Handgelübde. Am folgenden Morgen erfolgte der Weiheakt. Namens der zürcherischen Regierung begrüsste Dr. med. *Diethelm Lavater,* Präsident der zu polizeilicher Aufsicht des Kultus geordneten Kommission, die versammelte Gemeinde, worauf Dekan *Johann Conrad Bossard* von Zug als Vertreter des bischöflichen Generalvikars von Wessenberg die Installation des neuen und ersten Pfarrers vornahm. P. Moriz hielt sodann seine Antrittsrede, darin er vor allem dem Vertreter des Kantons für das erwiesene Entgegenkommen den herzlichsten Dank aussprach: „Unsere Ehrfurcht für die Gesetze, unsere innigste Verehrung der von Gott gesetzten Obrigkeit, unsere Liebe und Anhänglichkeit an die edeln Bürger dieser Stadt, dies sollen und werden zu allen Zeiten die redenden Beweise des Dankes seyn, den wir für die uns gestattete freye Ausübung unserer Gottesverehrung heute hier vor Gott mit Mund und Herz geloben".[3])

Während seitens des Staates der Konstituirung der katholi-

---

[1]) Geb. 18. Oktober 1778, tat den 15. November 1796 Profess, ward am 18. September 1802 Priester. (Vgl. unten 18. S. 122).

[2]) Prof. d. Kleinen Rats, Bd. XXIV., 112.

[3]) cf. die bei David Bürkli 1808 erschienene Schrift: „Die Einweihung der kathol. Kirche in Zürich".

schen Pfarrei Zürich keine erheblichen Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden, ward ihr von den eigenen Obern schon in den ersten Wochen das Leben sauer gemacht. Dem Nuntius Sceberras-Testaferrata scheint die Wahl des P. Moriz Meyer *nicht genehm* gewesen zu sein. Aus welchen Gründen, entzieht sich unserer Kenntnis.

Bereits im Januar 1808 erklärte ersterer dem Prälaten von Rheinau gegenüber, dass die von ihm im Juni 1807 gemachte Zusicherung eines jährlichen Beitrages an die Bestreitung des katholischen Kultus in Zürich „aus Gründen, die sich auf die katholische Pfarrwahl beziehen", hinfällig geworden, in ähnlichem Sinne sprach sich Sceberras-Testaferrata in einer Zuschrift an eines der Mitglieder der Kirchenvorsteherschaft aus.[1]) Dass diese hierüber in nicht geringen Schrecken geriet, ist wohl begreiflich. Sofort wandte sie sich an die Regierung, welche am 16. Januar bei dem Landammann der Schweiz deswegen vorstellig wurde und für den Fall, dass der Nuntius auf seiner Weigerung beharren würde, drohte, „rücksichtlich des katholischen Gottesdienstes *für alle Zukunft andere Massregeln*" zu ergreifen. Dies wirkte!

In einer Unterredung, die *Vinzenz Rüttimann,* Schultheiss von Luzern, damals Landammann der Schweiz, mit dem päpstlichen Nuntius hatte, machte sich dieser anheischig „auf die Klöster, welche im vorigen Sommer einen Teil der Besoldung des katholischen Pfarrers in Zürich zu übernehmen bereitwillig waren, dahin zu würken, dass der damahls verabredete Beytrag dem wirklich ernannten Pater Meyer entrichtet werde, so lange derselbe durch getreue Erfüllung seiner Pflichten als Seelsorger und durch seinen sittlichen und religiösen Lebenswandel sich der Wahl der Regierung und seiner Stelle würdig zeige".[2]) Der Kleine Rat erklärte sich unterm 6. Februar für einstweilen durch die Antwort des Vertreters des heil. Stuhles für beruhigt, stellte es aber immerhin dem Landammann anheim, von jenem eine schriftliche Erklärung zu verlangen, um der Regierung des Standes Zürich „dadurch eine Rükäusserung zu verschaffen, die für immer beruhigend sey". Überdies verwahrte er sich ganz entschieden gegen Äusserungen, welche Sceberras bezüglich der Pfarrwahl getan.[3])

Die Unterhandlungen wurden fortgeführt. Nachdem jedoch der Nuntius in einer Zuschrift an einen Vorsteher der Pfarr-

[1]) Prot. d. Kl. Rats. S. 358 und S. 376.
[2]) Prot. d. Kl. Rats, Bd. XXIV., 278.
[3]) Ebendas. S. 292.

gemeinde Zürich die „schriftliche Zusicherung eines jährlichen Beytrags zu Bestreitung des bewilligten katholischen Cultus“ gegeben, teilte der Rat am 3. März dem Landammann mit, dass er von dessen „vorgenommenen vertraulichen Schritte und erhaltenen mündlichen Erklärungen völlig beruhiget seye und die Erfüllung des Versprechens vom 19. Oktober 1807 seiner Zeit erwarte“.[1])

Damit war der Zwischenfall abgetan.

P. Moriz Meyer bekleidete das Amt eines katholischen Pfarrers der Gemeinde Zürich bis zum Jahre 1833, da er resignirte und sein Leben als Chorherr im Stift *Schönenwerd* am 29. September 1857 beschloss.[2]) Bereits 1826 war er aus dem Benediktinerorden ausgetreten und Weltgeistlicher geworden.[3]) Sein Nachfolger ward *Robert Kälin* von Einsiedeln (1833—1862).[4])

Bücherschau.

Neue Studien über A. E. Biedermann. Es gibt wohl kaum eine so brennende Frage für die schweizerische Theologenwelt, wie die nach der Fortbildungsfähigkeit des dogmatischen Systems *A. E. Biedermanns*. Während zu Lebzeiten des grossen Denkers eine beträchtliche Zahl von treuen Schülern sich im Gefühle völliger Sicherheit in dem imposanten Hause dieser Glaubenslehre niederliess und den kritischen Besucher mit Behagen auf die stark gefügten Mauern einer erstaunlich scharfsinnigen und sorgfältigen philosophischen Verarbeitung des Stoffes und auf das Fundament einer tiefen Frömmigkeit verwies, ist dieses unbedingte Vertrauen auf die Festigkeit des Ausbaues in neuerer Zeit auch bei der ältern Generation vielfach ins Wanken geraten. Die Kritik eines *Lipsius*, *Hartmann* und *Pfleiderer* wies *Biedermann* allerdings mit grosser Gewandtheit zurück. Dagegen konnte er nicht verhindern, dass die alten Angriffe in anderer Form erneuert und stark vermehrt wurden. So rüttelte eine ganze Schaar von Theologen an dem religionsphilosophischen Gehege, ein *Rauwenhoff*, *Seydel*, *von Schulthess*, *Moosherr*, *Karl Siebeck*, *Lüdemann*, *Arthur Drews* u. A., und kaum liess sich ein Fürsprecher zu Gunsten

---

[1]) Ebendas. Bd. XXV., 9.

[2]) cf. oben S. 120. Anm. 1; hiezu *P. Fridolin Waltispühl* im „Freib. Diöc. Arch.“ Bd. XIV, 50.

[3]) Dahin ist die Angabe *Herzogs*, Robert Kälin, 1833—1863, kath. Pfarrer in Zürich (Solothurn [1890]). S. 6. zu rectificiren.

[4]) Über diesen vgl. die in der vorigen Anm. zitirte Broschüre.

Biedermanns vernehmen. Die wissenschaftliche Situation klärte sich dadurch zwar einigermassen ab, indem ziemliche Übereinstimmung in der Polemik zustande kam, allein um so schwieriger wurde die persönliche Lage vieler Anhänger *Biedermanns*, welche die Diskussion aufmerksam verfolgten. An den dogmatischen Positionen ihres Meisters, soweit diese nicht das Gewand des hegelschen Logismus trugen, hielten sie fest. Doch war ihnen die erkenntnistheoretische und metaphysische Substruktion schlimm beschädigt worden und wollte die ungeheure Last kaum mehr tragen.

Die Dissertation des ersten Licentiaten der theologischen Fakultät in Zürich[1]) ist im Grossen und Ganzen ein Versuch, das Wesentliche der Prinzipienlehre *Biedermanns* aus den Wirbeln der Kritik herauszuziehen und auf festen Boden zu stellen. Es freut uns von Herzen, in dieser Arbeit eine der besten neueren Untersuchungen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie begrüssen zu dürfen. In beneidenswert einfacher und klarer Sprache entwickelt *Urban Fleisch* die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundgedanken *Biedermanns*, und stellt ihnen die seines ebenbürtigen Gegners und Freundes *Lipsius* gegenüber. Dabei würdigt er mit erfreulicher Unbefangenheit die Einwände der neueren Kritik, welcher er die weitestgehenden Zugeständnisse macht. So räumt er ihr bereitwillig ein, dass *Biedermann* den Grundsatz des „reinen Realismus", nach welchem metaphysische Fragen von der Erkenntnistheorie noch fernzuhalten wären, nicht innegehalten und von Anfang an ontologische Fragen zugezogen habe (19), dass der Wert der bekannten „Triangulation", durch welche der objektive Faktor des Bewusstseinsinhaltes, dieses Produktes eines subjektiven und eines objektiven Faktors, gewonnen werden soll, mit einem zu hohen Posten ins Conto gesetzt worden sei (135). *Fleisch* ist ferner davon überzeugt, dass der erkenntnistheoretische Charakter der Wahrnehmung widersprechend dargestellt worden sei, indem das eine Mal Wahrnehmungs*objekt* und *-inhalt* existenziell *eins* seien, die andern Male die reale Seinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt nur die *Voraussetzung* der Bewusstseinsbeziehung sein soll (41). Die Gegenüberstellung von Spekulation und Induktion bei B. wird für hinfällig erklärt (150). Wichtiger ist die Rüge, dass das Problem einer konkret monistischen Metaphysik aufgestellt, aber zu unserer argen Enttäuschung keineswegs gelöst werde (53), dass B. keineswegs durch eine lückenlose Reihe von Schlussfolgerungen zur Erkenntnis des absoluten einheitlichen Weltgrundes und zur Bestimmung seines Verhältnisses zur Welt gelangt sei (150). An andern Punkten gibt *Fleisch* lediglich die kritischen Einwände, ohne sich über deren Wert auszusprechen, so S. 54 die Thesen Lipsius: „Bs. Schluss: Weil in allen Weltexistenzen Ideelles und Materielles essentiell entgegengesetzt, existenziell Eins sind, so muss der einheitliche Grund der Welt zu dieser im gleichen Verhältnis stehen — ist durchaus nicht denknotwendig". Und ebenso: „Man würde doch erwarten, dass Geist und Natur ihren einheitlichen Grund in einem höhern Dritten haben, anstatt im Geiste, als dem Einen Momente der existentiellen

---

[1]) *Urban Fleisch*, die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius kritisch dargestellt. Berlin. Schwetschke und Sohn. 1901. 204 S.

Welteinheit.“ Aufgefallen ist mir ferner, dass Fleisch, ohne den ausserordentlich folgenschweren Widerspruch hervorzukehren, Bs. Behauptungen anführt: „Das Wesen oder die Substanz des Geistes ist logisches Sein und daher nur in logischen Kategorien zu fassen“ (36) und: Das Erkennen bleibt auf die *Formen* des Seins eingeschränkt; *was das materielle oder ideelle Sein (oder der Geist [42]) als solches ist, bleibt uns verschlossen* (37). Auch dass Bs. Auffassung des Zufalls als wirkenden Faktors unbeanstandet blieb (55), hat uns gewundert.

Dieselbe pietätvolle Gründlichkeit widmet *Fleisch* der Prinzipienlehre von *Lipsius*, dessen Denkweise er persönlich weniger nahe zu stehen glaubt. Sorgfältig verfolgt er die bekannte Unterscheidung zwischen „Ding ausser uns“ und “Ding an sich“, und zieht die schwankende und widerspruchsvolle Haltung der in Frage stehenden Begriffe ans Licht (68), wobei sich ergibt, dass das Ding an sich hier mehr realistisch als das mehr und mehr erkennbare objektive Wesen des Erscheinungsdinges, dort mehr idealistisch als der Gedanke eines erscheinenden Etwas überhaupt, als blosses Gedankending auftritt, womit auch der Begriff des Dings ausser uns und daher die ganze Erkenntnislehre zweideutig schillernd wird. Wie die Anschauungsformen, so erhalten bei L. auch die Kategorien des Verstandes eine ganz andere Beurteilung, und beide Gruppen stehen fortan einander nicht mehr fremd gegenüber, sondern sie sollen aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Dadurch ist der kantische Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand endgültig überwunden und dem Logismus Hegels mit seinen reinen, raum- und zeitfreien Begriffen der Boden entzogen worden (75 f.). Die Unklarheit des Begriffes der Objektivität, welche bald als Gegensatz zur absoluten Realität, bald als Allgemeingültigkeit verstanden wird, erhält ihren verdienten Tadel (77), ebenso wie das Schwanken hinsichtlich der theoretischen Erkennbarkeit es teleologischen Charakters des Absoluten (früher wird sie rundweg geleugnet, später wenigstens als wahrscheinlich zugegeben) (99). *Die Hauptdifferenz zwischen B. und L. erblickt Fleisch darin, dass die abstrakt-logischen Begriffe nach dem Ersteren wirkliche, positive Erkenntnis des Seienden, ein Erfassen seines innersten Wesens nach dem Letzteren nichts weiter als Formbestimmungen sind* (85). So wiederholt sich (wir fügen dies von uns aus hinzu) der alte Riesenkampf zwischen Realismus und Nominalismus, allerdings unter völlig veränderten Bedingungen, und wenn nicht alle Anzeichen trügen, so wird die Religionsphilosophie der nächsten Dezennien eifrig den Geistesstrom absuchen, der die Philosophiegeschichte zumal des gesamten Mittelalters durchzieht. Mir scheint, *die Erkenntnislehre wird den Quellen dieses Nil im individuellen Bewusstsein nachgehen müssen und die Entstehung der Begriffe im Zusammenhang mit der Entwicklung des Seelenlebens verfolgen, wie es Wundt so ausserordentlich erfolgreich getan hat.* Was uns als unmittelbar „gegeben“ vorkommt, ist eben doch so häufig als ein weither geholtes Reflexionsprodukt entlarvt worden, dass es sich wohl der Mühe verlohnt, diesen Operationen zuzusehen. Dass die Psychologie als solche keinen erkenntnistheoretischen Wert besitzt, versteht sich von selbst. Dass sie das prächtigste Material für das Verständnis des Erkennens liefern kann, gibt *Fleisch* in einem bestimmten Falle (Helmholtz) rückhaltslos zu (1197).

Engere Grenzen zog *Max Hennig* seiner Untersuchung, indem er nur das Problem des religiösen Erkennens ins Auge fasste.[1]) Dafür aber ist es ihm möglich, auch in das entlegenste Gebüsch des weiten Waldes einzudringen. Die Arbeit zerfällt in einen psychologischen, historischen und kritisch-spekulativen Teil. Da bei B. wie in der ganzen älteren Psychologie die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen sehr stark auf die Beurteilung der seelischen Vorgänge einwirken, bringt *Hennig* schon bei Anlass der psychologischen Analyse eine Reihe von Fragen zur Sprache, die eigentlich nicht auf die seelischen Funktionen als solche, sondern auf den Erkenntnisprozess Bezug haben. Hiebei ist es sehr bezeichnend, wie er, obschon ganz andern ontologischen Anschauungen huldigend, mit *Fleisch* sachlich an den Ausschlag gebenden Punkten der Kritik Bs. ganz übereinstimmt und in den religionspsychologischen Partieen die von jenem für die Ontologie herausgeschälten prinzipiellen Fehler bestätigt. Das stolz beanspruchte Prinzip des reinen Realismus, das Bewusstsein und seinen Inhalt so zu nehmen, wie es uns thatsächlich gegeben ist, ruhe selbst auf unbewiesenen metaphysischen Voraussetzungen, welche die Psychologie Bs. von Anfang an als voreingenommen erscheinen lassen (20). Dies bringt schon die Theorie der innern Wahrnehmung an den Tag. Die Behauptung, dass das zeitlose Sein und das zeitliche Dasein des Ideellen unsrem Bewusstsein gleichzeitig gegeben sei, ist ein Irrtum (8, vgl. Fleisch 143). *Hegels* ontologische Idee vom Ideellen als logischem Sein wirkte trübend und verwirrend auf das von B. grundsätzlich angestrebte voraussetzungslose Verständnis des empirisch Gegebenen (9). Das nämliche Anleihen verführte dazu, in der Theorie vom innern Wahrnehmen logische Prozesse vorhanden zu glauben, wo doch lediglich associative Verbindungen stattfanden (17), ein Fehler, der in der Lehre von der geistigen Vorstellung wiederkehrt (24). In Wahrheit ist das transmentale Ideelle als Gegenstand der Wahrnehmung höchst fraglich, da man ausser sich nur Veränderung von Stoffen und Massen sieht, und das Logische durch Abstraktion entsteht. Einzig das Ich als solches ist, wie *Lüdemann* richtig betont, ideell gegeben (18). So ist denn Bs. ganze Theorie der innern Wahrnehmung unhaltbar und als metaphysisch bedingte Analogiesetzung zur Beurteilung des äusseren Wahrnehmens zu erklären (17), was leider ganz ebenso auch über die Lehre von der geistigen Vortellung gesagt werden muss (24). — Das Hineinragen der Spekulation in die Psychologie zeigt sich auch in der Behauptung, dass in der Religion normalerweise ein Gleichgewicht des psychischen Funktionen stattfinde (93), eine Aufstellung, der B. durch die Bevorzugung des Gefühls selbst nicht treu blieb (95).

Wohl die gravirendsten Einwände gegen die ganze Theorie des religiösen Erkennens sind die folgenden Widersprüche: Die „Vorstellung“ ist in der Religion die *allgemeine* und *unerlässliche* Form der individuellen religiösen Erhebung; daher soll der philosophische Denker auch im religiösen Vorgang den „reinen Gedanken“, also einen die „Vorstellung“ hinter sich lassenden theologischen Inhalt an ihre Stelle setzen, unbeschadet ihrer Aufhebung

[1]) Dr. Max Hennig, A. E. Biedermanns Theorie der religiösen Erkenntnis. Eine religionsphilosophische Studie. Leipzig, Wigand. 1902. 184 S.

im theoretischen Erkenntnisprozess des gleichen Subjekts (59 ff, 116). Nun aber muss auch nach B. der Glaubende von der theoretischen Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen überzeugt sein. Wie kann somit für den Philosophen, der die theoretische Unwahrheit der religiösen Vorstellungsform durchschaut, dennoch im religiösen Akte selbst diese Form das theoretische Mittel der praktischen Erhebung bliebeu? (171). — Nicht weniger bedenklich ist der Widerspruch, dass der religiöse Inhalt bald von dem Vorstellungsmoment unabhängig, bald von der Art der Gottesvorstellung abhängig sein soll (126, vgl. *Fleisch* 184).

Durchweg begegnet uns eine sorfältig abwägende Kritik. Einen Wunsch hätten wir gerne erfüllt gesehen, dass nämlich *Hennig* noch etwas reichlicher, als er es tut, die Diskrepanz der Relgionspsychologie Bs. mit der so mächtig fortgeschrittenen modernen Psychologie hervorgehoben hätte, was ihm bei seiner Vertrautheit mit *Wundt* nicht mehr allzu viel Mühe bereitet hätte.

Was die metaphysischen Aussetzungen *Hennigs* anbetrifft, so decken sie sich an den wichtigsten Punkten mit denen *Fleischs*. Besonderer Nachdruck liegt auf dem Nachweis der Undenkbarkeit einer Ableitung der Materie aus einem schöpferischen geistigen Prinzip (159 f.). Interessant ist die Einsprache gegen Bs. Bezeichnung Gottes als „unendlichen Geistes", da hier das Wort „unendlich" im Gegensatze zur sonstigen philosophischen Terminologie nur relativ zu verstehen sei (55). Auch das bekanntlich zuerst von *Lipsius* vorgebrachte Argument, man könne im Denken niemals von räumlichen und zeitlichen Anschauungselementen abstrahiren, auch das sog. reine Denken stehe daher nicht im Gegensatz zur Vorstellung, wird vollständig aufrecht erhalten (165).

Während *Hennig* sich auf die kritische Darstellung beschränkt und nur gelegentlich seine eigenen an *Wundt* (der beinahe 30 mal zitirt wird), *Rauwenhoff* und *Sabatier* sich anschliessenden Auffassungen zur Geltung bringt, verleiht *Fleisch* seinem Buche einen ganz besonders stattlichen Schmuck durch die Skizze eines prächtigen, kühn und energisch entworfenen „Lösungsversuches" (112—204). Freilich ist es ihm im engen Rahmen einer Dissertation selbstverständlich unmöglich, alle bei B. aufgeführten Schwierigkeiten zu beseitigen. Es liegt nichts in meiner Absicht, mich hier mit dem schönen und gediegenen Grundriss seiner Prinzipienlehre grundsätzlich auseinandersetzen. Dass ich bei *Hennig* fast überall meine eigenen Anschauungen wiederfinde, brauche ich deswegen nicht zu verhehlen. Nur etliche Einzelheiten heben wir hervor, damit sie vielleicht in einer hoffentlich nicht ausbleibenden zweiten Auflage Berücksichtigung finden: S. 132 ff. wird der Dingbegriff mit dem Substanzbegriff vereinerleit. Infolgedessen redet *Fleisch* von der Substanzialität einer Wolke, wobei diese Substanzialität nicht im appercipirenden Subjekt, sondern in einer objektiven Einheit begründet sei, denn: „was nicht tatsächlich eine Einheit ist, lässt sich niemals zu einer widerspruchslosen Einheit verknüpfen" (134). Offenbar aber ist die Wolke aus einzelnen Wasserbläschen allmählich zusammengesetzt worden und von einem ihr „immanenten einheitlichen Grund ihres Daseinsprozesses" gar keine Rede. Wir bitten daher um Revision des Substanz- und Dingbegriffes und verweisen namentlich auf *Wundts* System [2]S, 161 ff. und 255 ff. und Logik[1] I 410 ff. und 474 ff.

S. 119 wird die Scheidung zwischen physiologischer und psychologischer Empfindung von B. herübergenommen. Erstere wird ausdrücklich als „mechanische Bewegung" bezeichnet. Allein eine solche ist doch niemals — auch für die Physiologie nicht — eine „Empfindung", welche, wie schon das Wort sagt, immer auf ein im Bewusstsein Vorgefundenes, also ein psychisches Phänomen geht (Vergl. Wundt, Grundzüge der physiolog. Psychologie ²I 3, Grundriss der Psychologie ¹34 ff., 45 ff.).

S. 144 wird ausgeführt: „In den Seelenvorgängen: dem Denken, Fühlen und Wollen ist uns die Seele selbst als lebendiges, selbsttätiges Organ mitgegeben." Allein einerseits ist die Seele als solche durchaus nicht so einfach „gegeben", ist doch die Identität der „Seele" mit dem „Objekt", das wir in dem bekanntlich aus Willensvorgängen sich entwickelnden Subjektsgefühl oder (auf höheren Stufen) im Selbstbewusstsein zu haben glauben, keineswegs ausgemacht. Anderseits setzt die gegenständliche Interpretation jenes subjektiv charakterisirten Bewusstseinsinhaltes äusserst sorgfältige Untersuchungen voraus (Vergl. Wundt, System² 292 ff.).

S. 151 wird von „relativ berechtigten Denknotwendigkeiten" gesprochen, welche die Spekulation dort abwäge, wo ein streng logischer Gedankenfortschritt unmöglich sei. Allein wäre das Denknotwendige nicht eo ipso *absolut* berechtigt? *Hier wendet sich Fleisch von B. und der theoretischen Gewissheit der Religion vollständig ab. Muss er sich nicht Lipsius und Wundt nähern?*

S. 172 wird das Postuliren bei *Lipsius* mit Wünschen verwechselt. Über den Unterschied beider siehe Rauwenhoff, Religionsphilosophie ²220—237, besonders 233 ff.

S. 196 f. lesen wir folgende Form des religiösen Gottesbeweises: Die allen Menschen irgendwie angehörige Gottesvorstellung kann keine wilkürliche Illusion sein, weil sich die religiöse Erhebung oft wider den menschlichen Willen erhebt, welche Nötigung in einem absoluten ideellen Sein begründet sein muss. Nun aber bildet nach den Ergebnissen der neueren Psychologie jedes Gefühl ein Stadium eines Willenprozesses, folglich kann die religiöse Erhebung nie wider den menschlichen Willen sich vollziehen und steht dem Bewusstsein um kein Bischen fremder, als die ihr widerstrebenden Neigungen. Der Schluss auf jenes ideelle Sein, Gott, ist daher nicht stichhaltig. Der associative Eintritt einer blossen *Vorstellung von Gott* erklärt den Wechsel der Gemütsstimmung ausreichend.

Doch wie gesagt handelt es sich hier nur um Einzelheiten, und es zeugte von wenig Verständnis, wenn man sich durch sie und einige andere den Genuss der prächtigen Arbeit beeinträchtigen liesse.

Die Untersuchungen von *Fleisch* und *Henig,* die auf einander keinen Bezug nehmen könnten, ergänzen sich vortrefflich. Einig sind sie nicht nur in wichtigen Punkten der Kritik, sondern auch in der Bewunderung des grossen Züricher Theologen, dessen grösstes Verdienst sie übereinstimmend nicht in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Leistungen, sondern darin erblicken, dass er die Religion nicht isolirte, sondern die Dogmatik auf eine möglichst breite Basis stellte, so dass die Wissenschaft uneingeschränkt die Entscheidung über die Wahrheit der religiösen Erkenntnis empfange (Fleisch 203, Hennig 183). Zu diesem Ergebnis gelangt der Bündner Pfarrer durch einfache

Weiterbildung der Positionen Bs. unter dem Einfluss der späteren kritischen Diskussion, der sächsische Gymnasialoberlehrer hauptsächlich vom Standpunkt der metaphysikfreundlichen Philosophie *Wundts* aus, welcher, wie mir scheint, in seiner streng objektiven Wissenschaftlichkeit *Biedermann* trotz des diametralen religionsmetaphysischen Gegensatzes im tiefsten Grunde weit näher steht, als der zur Vermittlungstheologie übertretende *Lipsius*, dessen Religionslehre mit der seinigen doch so nahe verwandt ist. Hocherfreulich ist es, zwei so vortreffliche Arbeiten über den so oft als „veraltet" desavouirten Schweizer Dogmatiker kurz nach einander willkommen heissen zu dürfen. Was die eine durch gründliche Verarbeitung auch der geringsten Details, durch sichere Beherrschung der neueren und neuesten Religionsphilosophie und durch genaue Vertrautheit mit den meisten Werken *Wundts* gewinnt, ersetzt die andere durch die höchst interessante Parallele mit Bs. grossem Antipoden und Zwillingsbruder und tapfre Inangriffnahme der schwierigsten und brennendsten Fragen der systematischen Theologie. Dem rhätischen Gelehrten, der leider seit Monaten durch ernste Krankheit seiner Gemeinde und der Wissenschaft vorenthalten wurde und erst jetzt der Genesung nahe gekommen ist, ein herzliches Glückauf!

O Pfister.

Schlatter, Wilh., Pfarrer in St. Gallen. Die Brüder *Alfonso* und *Juan de Valdés*. Zwei Lebensbilder aus der Geschichte der Reformation in Spanien und Italien. Basel. R. Reich 1901. 244 S. brosch 4 Fr. geb. 5 Fr.

In der Zeit des neuerwachenden Interesses für die Reformation darf auch die vorliegende Monographie über die Brüder de Valdés Anspruch auf Beachtung erheben, zumal der Verfasser nicht nur die Kenntnis seines Gegenstandes aus den Quellen geschöpft, sondern auch Land und Leute aus eigener Anschauung kennen gelernt hat. So konnte er, was für die geschichtliche Behandlung eines Stoffes sehr vorteilhaft ist, mit einer gewissen wohlwollenden Voreingenommenheit für seine Helden und ihr geistiges Milieu an seinen Gegenstand herantreten. Er stützt sich neben spanischen Quellen und den Schriften der Valdés auf die grundlegenden Arbeiten Böhmers. Der ältere der Brüder, *Alfonso*, ein Schüler des grossen *Erasmus* von Rotterdam, erhält dadurch eine besondere Bedeutung für uns, dass durch ihn einerseits ein freundlicheres Licht auf den vielverkannten Meister fällt und anderseits die reformfreundliche Stimmung des spanischen Hofes resp. dieses dem Kaiser *Karl V.* nahestehenden Kreises sichergestellt wird. Zum Verständnis dieser verschiedenartigen Gegner der Reformation trägt die Schrift sehr viel bei.

Der jüngere Bruder, *Juan*, ist ebenfalls von *Erasmus* ausgegangen, aber schliesslich der Reformation viel näher gekommen als der ältere leider viel zu frühe verstorbene Alfonso. Nachdem er am Hofe des Papstes *Clemens VII.* einige Zeit ein Ehrenamt bekleidet hatte — der Papst wollte durch diese Auszeichnung eines reformfreundlichen Spaniers den berechtigten Klagen des Kaisers entgegenkommen —, siedelte er nach des Papstes Tode nach *Neapel* über, wo er nun seine eigentliche reformatorische Wirksamkeit entfaltete. Er starb 1541, kurz vor der Verfolgung, welche die hoffnungsvolle Saat vernichtete. Wir empfehlen den Freunden der Reformationsgeschichte die feine, in edler und klarer Sprache geschriebene und historisch gewissenhafte Schrift angelegentlich.

W. Hadorn.

Welche Faktoren haben zur Gestaltung des kirchlichen Glaubens mitgewirkt?

von *Rud. Schöller,* in Zürich.

I.

Der christliche Kirchenglaube nach der Lehre und beim Tode Jesu.

Als Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begann, war der religiöse Glaube in Israel etwas gesetzlich Vorgeschriebenes.

Von Johannes dem Täufer angeregt, hat Jesus, vom Geiste geleitet, sich eine Zeit lang in die Wüste zurückgezogen. Mit der Empfindung, dass ihm dort himmlischer Beistand zuteil geworden ist, hat er sie nach vierzig Tagen wieder verlassen. Fortan hatte Jesus nur noch das Bestreben, einig zu gehen mit dem *Einen*, allwissenden und allmächtigen Gotte, den er als den himmlischen Vater aller Menschen, als den Gott der Liebe und der Barmherzigkeit erkannt hatte.

Mark. I. 9/13.

Der Unterschied zwischen seiner religiösen Verkündigung und derjenigen der Schriftgelehrten ergriff alsbald das Volk. Während diese *als Mitglieder eines Standes* die von ihnen und ihren Vorfahren vereinbarten Satzungen als höchste Gebote Gottes zu halten befahlen, wirkte in Jesu Rede die Macht der eigenen freien Überzeugung und das Bewusstsein, nur *das* zu verkünden, was er *selbst* mit voller Gewissheit als den Willen Gottes empfand. Und immer von Neuem suchte Jesus durch einsames Gebet die Übereinstimmung seines Wollens und Tuns mit dem Willen Gottes zu befestigen. Wie nun Jesus durch die Überzeugung dieser Übereinstimmung sich von jeder überlieferten Glaubens- und Kirchenautorität frei fühlte, so übertrug er auch das Gefühl freier Gotteskindschaft auf die Zuhörer, die sich für seine Verkündigung empfänglich zeigten. Das Ev. Markus bringt recht zahlreiche Beispiele von Handlungen der Jünger Jesu, die Verstösse gegen die überlieferten Satzungen der Juden enthalten.

Markus I. 22. Wellhausen, jüd. Gesch. 189. 272. Prof. Oscar Holtzmann, die jüdische Schriftgelehrsamkeit, S. 13. Markus VII 1/9. Matth. XXIII 2. 4. 25. Apostelgesch. XV. 10. Markus I. 35. Matth. XXVI. 39. 42. 44.

Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Religion (1901) S. 68/69. Markus II. 18/28. VII 1/9.

Von Gott war Jesus den Menschen als Erlöser gesandt, um sowohl die Juden wie die Heiden aus

heillosen religiösen Verhältnissen zu erretten und ihnen die vollkommene Religion zu offenbaren. Im römischen Reiche herrschten derzeit Unglaube und Aberglaube neben der Staatsreligion, denn auch sie konnte die Gebildeten nicht mehr befriedigen. Sie bestand zur Zeit Jesu aus einem Gemisch der altrömischen Staatsreligion mit verschiedenartigen Zutaten, die von Osten eingedrungen waren. Allgemein war die Zügellosigkeit der Sitte in den römischen Grossstädten und wahrscheinlich am schlimmsten in Antiochia. „Der Kultus der syrischen Götter war oft eine Succursale des syrischen Bordells", schreibt Mommsen. Und der verschwenderische Wüterich Kaiser Caligula verlangte *selbst* als Gott verehrt zu werden.

v.Ranke, Weltgesch. III. 151. Mommsen, röm. Gesch. (1861). III. 554/7.

Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Religion S. 110. Röm. Gesch. (1894) V. 462. v.Ranke, Weltgesch. (1883) III. 88.

In einer Hinsicht lagen aber die religiösen Verhältnisse immer noch günstiger bei den Heiden als bei den Juden. Man blieb sich nämlich in der Heidenwelt des *staatlichen* Charakters der religiösen Gesetze und damit auch der Fähigkeit ihres Wechsels bewusst. So gehörte zu den recht verschiedenen Kaisern, die auf Caligula folgten, doch auch ein Antoninus Pius. Und mit dem Bewusstsein des staatlichen Charakters der Religion verband dann die Heidenwelt nicht selten, soweit sie glaubte, es ohne Nachteile und Gefahr tun zu können, eine grosse religiöse Toleranz. So haben selbst der jüdischen Religion gegenüber sowohl die Seleukiden und die Ptolemäer als auch die Römer sich mehrfach als recht tolerant erwiesen.

Vergl. Schweizer. Theolog. Zeitschrift 1900 S. 99/101.

Mommsen, röm. Gesch. V. 491/93.497. Wellhausen, jüd. Gesch. S. 227/229.

Zur krassen Intoleranz und zur Erstickung der freien religiösen Regungen durch starre Satzungen und Formenwesen hatte dagegen die religiöse Entwicklung des Judentums geführt. In den Schriften des alten Testamentes wurden die eigenen Erfindungen, Gedanken und Ziele der Verfasser wie in den religiösen Überlieferungen anderer Völker als Schöpfungen, Verkündigungen und Anordnungen Gottes bezeichnet. Diese Verwechslung von oft sehr menschlichen Gedanken mit dem Reden und Tun Gottes beginnt gleich im ersten Kapitel, das eine Zeit schildert, in der es noch keine Wesen zum Wahrnehmen und Niederschreiben der Verkündigungen und Taten Gottes gab. Eine jüdische schriftliche Überlieferung, als welche das alte Testament sich bald genug kund gibt, konnte

II. Mose XXII. 20
III. „ XVII. 1/14
V. „ XIII. etc.
Matth. XXIII. 15.
Wellhausen, jüd. Gesch. 284/86.

Vergl. I. Mose XII. XVII. etc.

aber erst begonnen werden, als der erste Schriftgebrauch zur Ueberlieferung in einem jüdische Volke bekannt war. Willkür in der Darstellung viel früherer Zeiten war also etwas nicht zu Vermeidendes. Und in dem so willkürlich Dargestellten ist sehr vieles, was dem Geiste Jesu und seinen Offenbarungen durch Tat und Wort widerspricht.

Soweit unsere Kenntnis reicht, hingen die spätern Israeliten zuerst als Hebräer eng mit den Ammonitern, Moabitern und Edomitern zusammen. Es folgte dann die sagenhafte Zeit der Erzväter, deren Nachkommenschaft sich zum Volke Israel ausbreitete. Etwas mehr historischen Charakter hat schon die mosaische Zeit, die zu der Besetzung Palästinas durch die Israeliten führte. Durch den monotheistischen Kultus, der dem den Berg Sinai bewohnenden Jahve galt, wurde im Judentum ein Gemisch aus verschiedenen Völkern zusammengehalten. Ihm gab nun angeblich Jahve selbst durch Vermittlung Moses das Gesetz. Es sind aber verschiedene legislative Schichten im Pentateuch enthalten: erstens die sinaitische, dann die deuteronomische, wohl aus der Zeit Josias, und drittens die priesterliche aus der nachexilischen Zeit, die durch Ezechiel eingeleitet und durch Esra und Nehemia ausgebildet wurde. Der ersten dieser legislativen Schichten ging noch eine Zeit voraus, in der die heiligen Sitten (z. B. der Altardienst an den Hauptorten) nicht auf Statut beruhten, sondern als ein durch zufällige Veranlassungen entstandener Brauch geübt wurden.

Hierokratische Neigungen traten im hebräischen Altertum nur in bescheidenem Masse hervor. Die Hierokratie wurde erst durch den Pentateuch und namentlich durch die spätern Schichten desselben gebildet. Die weltliche Gewalt des jüdischen Königs Josias und die hinter Nehemia stehende Macht des persischen Königs Artaxerxes halfen mit dazu. Und Nehemia schrieb sich für seine Wirksamkeit, die aber tatsächlich zur Verkümmerung der jüdischen Religion beitrug, noch ein besonderes Verdienst vor Gott zu. Der Geist mancher erleuchteten Propheten, der in subjektiver Wahrhaftigkeit auf liebevolle Gesinnung gegen die Mitbrüder und deren Betätigung, sowie darauf hinzielte, in Gott den liebenden, gerechten und allwissenden Herrn aller

Wellhausen, jüd. Gesch. S. 7.

10/12

12/17

Wellhausen, Prolegomena S. 9. II. Könige XXII 8 bis XXIII 3.
Wellhausen, jüd. Gesch. 142/149.
Wellhausen, jüd. Gesch. S. 18

Wellhausen, Prolegom. S. 5.
II. Könige XXII 8 bis XXIII 25.
Esra VII 10/14. 25 bis 26. IX X.
Nehemia VIII—IX (insb. IX 34/38) X. XII/XIII.
Nehemia V 19 VI 14. XIII 14. 22. 29/31.

Vergl. Micha III. VI 6/8.
Amos V 14/15. 22. VII 10/15 u. a.

Wellhausen, jüd. Gesch. 190/194.
Prolegomena 411/12.

Vergl. Mommsen, röm. Gesch. (1894) V 487/88.

Menschen zu verehren, konnte im Judentum, nachdem der Pentateuch zur Geltung gelangt war, nicht mehr die geeignete Pflegestätte finden.

Wellhausen, jüd. Gesch. 142. 151/152. 161/180.

Wohl blieben noch manche Berührungspunkte zwischen den Schriften des alten Testamentes und den Verkündigungen Jesu, aber je mehr Deuteronomium und Priestercodex im Judentum herrschend wurden, desto stärker wurde in ihm auch der Geist der Absonderung, desto stärker ferner das Pochen auf die religiöse Überlegenheit der Israeliten über die andern

196. 200/3.

Völker und auf ihr vermeintliches Recht, mindestens zu ihrer geistigen Beherrschung berechtigt zu sein, woran sich dann auch die politische Erwartung der Wiederherstellung des Reiches Davids durch einen

186. 188/194.

Messias reihte. Je länger nun aber die Zeit gedauert hatte, in der von den Schriftgelehrten und Pharisäern im Verein mit den Priestern die Leitung des Judentums bis zum Erscheinen Jesu ausgeübt worden war, desto stärker musste der innere Gegensatz zwischen

Wellhausen, jüd. Gesch. 196/198. 284 bis 286. Mommsen, röm. Gesch. V. S. 493. Wernle, Anfänge uns. Religion S. 105. Matth. XXIII 15. XV 1/9. XXIII 4. Markus VII 1/13. Apostelg. XV 10.

der jüdischen Lehre und der darauf folgenden Verkündigung Jesu sich entwickelt haben. Das Judentum hatte als Hauptvertreter des Monotheismus seine in religiöser Hinsicht relativ günstige Stellung dazu benutzt, um ausser den Stammesgenossen auch möglichst viele Heiden *seinem Kirchenglauben* zu unterwerfen. Hiemit war aber eine drückende und unwürdige geistige Knechtung und Verirrung verbunden. Jesus setzte deshalb seine ganze Kraft ein, um die

Markus X 45. Matth. XX 28.

Menschen von solcher Knechtung und Verirrung durch diesen überlieferten *Kirchenglauben* zu erlösen. Er

Vergl. Schweiz. Theol. Zeitschr. 1900 S. 36/37. 100/101. II. Könige XIX 34/35.

konnte unmöglich den von ihm verkündeten vollkommenen Gott, den Vater aller Menschen, identifiziren wollen mit dem nach der Darstellung des A. T. wankelmütigen, ungerechten, ja oft sogar gegen sein eigen Volk rachsüchtigen und lieblosen Nationalgott der Juden. Willig

Matth. XX 28. Markus III 21. 31 bis 35. VI 2/6. X 45.

opferte Jesus die Beziehungen zur Verwandtschaft und sein Leben, um den Menschen den Weg zur religiösen Erlösung zu bereiten und ihnen die einzig ewig wahre Religion zu offenbaren. Den als unantastbar ausgegebenen jüdischen Satzungen warf er sein kühnes „Ich aber sage Euch“ entgegen. So erkannte Jesus im A. T. wohl noch manche Sätze an, die seine Zustimmung fanden, aber doch keine ihn und die Christen im

ganzen bindende Autorität. Überdies konnte bei dem vielfachen Gegensatze, den seine Verkündigung gegen die Schriften des A. T. zeigt, die Redeweise: „auf dass die Schrift erfüllt werde“ etc., nicht von Jesu herstammen, sie wird vielmehr ihre Entstehung andern, der Kirchenbildung mehr zugeneigten Zeiten und Personen verdanken.

Vergl. Wellhausen, jüd. Gesch. S. 343 bis 350. Wernle, Die Anf. uns. Rel. S. 255. 264. 269.

Wurde Jesus angefleht von Leidenden, die einen selbständigen, auf fester Überzeugung beruhenden Glauben zu ihm hatten, so blieb seine Hülfe nicht aus. Und nicht dem nachgesprochenen *Kirchen*glauben, sondern dem *freien,* auf Wahrhaftigkeit und vollem Gottvertrauen beruhenden Glauben verhiess Jesus die Macht, Berge zu versetzen.

Markus V 22/43 u. a.

Markus XI 22/24.

Die *Treue gegen sich selbst,* also die Wahrhaftigkeit, *nicht* die Treue gegen einen überlieferten Kirchenglauben, bildete für Jesus die Grundbedingung der Religion. *Und das war eine* neue *Lehre im Judentum.* Dass man den Menschen nur Gutes erweisen sollte, das gehörte zur Religionslehre Jesu; und der Treue gegen sich selbst entsprach es, dass Jesus sich zu Wohltaten gegen die Leidenden auch dann veranlasst sah, wenn die jüdische Sabbatheiligung zeitweise ein Verbot dagegen einlegte. Die Gottes- und Menschenliebe, vereint mit der Treue gegen sich selbst, höher zu achten *als jede überlieferte Religion mit ihren Satzungen, das war das Evangelium Gottes,* dessen Zeit gekommen war, *das Jesus verkündete* und an welches die Menschen glauben sollten. Und der Gehorsam gegen Gott wie die Treue gegen sich selbst trieben Jesum dahin, dass er gerade mitten in dem intoleranten Judentume, dessen Satzungen, Drohungen und Fanatismus er kannte, die Befreiung von diesen Satzungen und das neue Evangelium verkündete. Solches Auftreten verschaffte ihm aber auch alsbald Vertrauen. Noch ehe etwas von Zeichen oder Wundern von seiten Jesu geschehen war, folgten seiner Berufung sofort die Brüderpaare Simon-Andreas und Jacobus-Johannes. Ohne Zweifel haben die zahlreichen Wohltaten, die von Jesus unentgeltlich verrichtet worden sind, viel zur raschen Verbreitung seines Rufes beigetragen. Aber seinen Erfolg als Religionsstifter verdankt Jesus doch weit weniger den verschiedenartigen Wundererzählungen, die auf ihn

Markus I. 27.

III 1/6. Matth. VII 12. XXII 37/40.

Markus I 14/15.

II. Mose XXII 20.
III. „ XVII 1/14.
V. „ XIII etc.

Markus I 16/20.

bezogen worden sind, als seinem *einzigartigen Leben*, das erfüllt war *von schönster Gottinnigkeit und Gottergebenheit, von unentwegter Wahrhaftigkeit und von einer unermüdlich tatkräftigen Menschenliebe.* Denn Wunder wurden auch den falschen Propheten und den Dämonen zugeschrieben.

Vrgl. Matth. XXIV 24. Apostelg. XIII 6/8

Dem volles Vertrauen erweckenden Leben Jesu dankt auch seine Lehre vom jenseitigen Leben mit Strafen und Belohnungen für das Leben auf Erden ihren grossen Erfolg. Genötigt, von seinen Jüngern im diesseitigen Leben Selbstverläugnung zu verlangen und ihnen zugleich Hass und Verfolgung zu prophezeien, *hatte er bei seinen Anhängern die Rücksicht auf das jenseitige Leben zum Mittelpunkt in dem diesseitigen erhoben.*

Markus VIII 34/36. IX 41/48. X 17/22. XIII 13. Matth. X 22. 38/42. XVI 24 26. XVIII 8/9. XIX 21 u. a.

Aber auch die Aneignung dieses für jeden Christen so wichtigen Glaubens überliess Jesus dem Einzelnen als Privatsache; auch ward dieser Glaube von ihm nicht zu einem beherrschenden *Kirchen*glauben, der als solcher eine feste Fassung erhalten sollte, bestimmt. Ein Vergleich der Antwort Jesu an die Sadduzäer nach Markus XII 25/27 mit den Sätzen Markus IX 43/47 zeigt, dass eine nähere Kenntnis des jenseitigen Lebens uns auf Erden entzogen bleiben und durch volles Vertrauen auf Gott ersetzt werden sollte. Niemand hatte dem Jünger Thomas das Christentum abgesprochen, weil und so lange er *nicht* an die Auferstehung Jesu *glaubte.*

Im Gegensatze zu allen frühern Religionen *war die Religion Jesu eine von aller Glaubensautorität befreiende und zugleich eine solche, die jeder Neubildung einer gesetzgebenden Autorität für den religiösen Glauben vorzubeugen suchte.*

Matth. XX 25/28. XXIII 8/10. Markus X 42/45.

Nach dem Beispiele und dem Willen Jesu sollte der Glaube auch in der Religion auf Wahrhaftigkeit beruhen und auch auf diesem Gebiete sollte er bleiben, was er seiner Natur nach ist, nämlich die jedesmalige freie individuelle Überzeugung, die sich der Mensch von all' den Verhältnissen, die sich der mathematischen Beweisführung entziehen, bildet. Auch in dem heiligen Verkehr des Menschen mit der Gottheit sollte seine Wahrhaftigkeit vollständig ungetrübt bleiben. Wie Jesus selbst bei den verschiedensten Gelegenheiten *seine* subjektive Ueberzeugung der überlieferten Religion,

die allenthalben und jederzeit als die objektive Wahrheit dem Volke verkündet worden ist, entgegen gestellt hat, so lud er auch die Menschen ein, statt der ihnen bis dahin (als objektive Wahrheit) octroirten Religion in Zukunft nach ihrer *freien* Überzeugung ihm und seiner Verkündigung zu folgen. Ein christlicher *Kirchen*glaube bestand also nach der Lehre und beim Tode Jesu *nicht*.

Markus I 14/20.

II.

Der nach dem Tode Jesu in der Christenheit entstehende Kirchenglaube.

Da, wie wir im vorigen Abschnitt sahen, Jesus seit Beginn seiner Laufbahn als Befreier der Gewissen von vielen überlieferten Satzungen des Judentums und als Kämpfer gegen deren Vertreter, die Priester, Schriftgelehrten und Pharisäer, aufgetreten war, wogegen sich diese auch als seine steten Gegner bis zu seinem Tode am Kreuze erwiesen hatten, so gab es beim Tode Jesu keine von einer Kirche beherrschten Christen. Sie waren religiös freie, erlöste Gotteskinder, die sich in verschiedenen Orten bald zu organisirten Gemeinden vereinigten, die aber keine sie beherrschende Kirche kannten. Liebe, Wahrhaftigkeit und religiöse Selbständigkeit kennzeichneten die Christen. Aber dem jungen freien Christentum drohten bald ernste Gefahren. Denn die Pharisäer und ihr Anhang erkannten die Gefahr, die ihnen durch die vielseitige Begeisterung für den gekreuzigten Jesus erwuchs, und suchten sich mit ihr abzufinden. Ihre Ansichten teilten sich. Einige von ihnen hatten sich Jesu schon bei seinen Lebzeiten zugeneigt. Wenige von diesen und Wenige von denen, die durch spätere Ereignisse sich Jesu zuwandten, werden, wie es bei dem Apostel Paulus der Fall war, mit voller Hingabe sich ihm angeschlossen haben. Das *„Gesetz"* bildete für die pharisäisch Gesinnten die Grundlage einer Machtstellung, an der sie zähe festhielten. Sie wollten das *Gesetz* beobachtet wissen und suchten nach einem Wege, es mit dem Christentum zu verbinden, und zwar so, dass auch fernerhin die in dieser Weise umgestaltete Religion als das Christentum

Markus II 18—III 6. VII. XIV 10/11. Matth. XII 1/14. XXI 45/46. XXIII. XXVI/XXVII.

Wernle, die Anfänge uns. Religion 61/62. 66. 68/69. Vergl. Matth. XX 25 bis 28. XXIII. 8/10 u. a.

Markus XII 32/34.

Vergl. Apostelgesch. XI 1/3, XV 1. 5.

Wernle, die Anfänge unserer Religion, S. 77/79. 93/94.

bezeichnet werden und ihr so *die weit verbreitete Begeisterung für Jesum* zustatten kommen sollte, dass in ihr aber tatsächlich *nicht* die von Jesus stets angestrebte Befreiung der Gewissen von den überlieferten drückenden Satzungen des Judentums stattfinden, sondern im Gegenteil die Unterwerfung unter diese Satzungen massgebend sein sollte. Ermutigt fühlten sich die Pharisäerfreunde wohl dadurch, dass der in den Augen der Zeitgenossen schmachvolle Tod Jesu für kurze Zeit seine Jünger verwirrt und zerstreut hatte. Aber er konnte doch unmöglich den Eindruck, dass er der göttlichste aller Menschen gewesen sei, aufheben. Was im Ev. Matth. von Vers XXVII 51 ab bis zum Schlusse des Evangeliums berichtet wird, gibt Zeugnis von dem gewaltigen Eindruck, den Jesu Leben und Sterben hinterlassen hatte.

Vergl. Markus VII 6/15. Matth. XXIII 15 Apostelg. XV 1. 5. 10 u. a.

Vergl. Wernle, die Anf. uns. Rel. 70/71.

Die vielen getauften Pharisäer und christlichen Pharisäerfreunde, welche das Christentum zur Erweiterung der Gesetzesherrschaft benutzen wollten, begannen einen zähen, sich zum Teil recht verbitternden Kampf gegen die Christen, die dem Beispiel und der Lehre Jesu zu folgen bestrebt waren. Die christlichen Pharisäerfreunde suchten ihre Stellung zweifellos dadurch zu stärken, dass sie Jesum als den jüdischen Messias bezeichneten.

Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Relig. S. 94. 103.

do. S. 26. 29. 85.

So weit der natürliche Name „Herr Jesus“, der allen begeisterten Anhängern Jesu nahe lag, durch „Jesus Messias“ verdrängt wurde, war ein wesentlicher Erfolg für *diejenigen* vorbereitet, die ein Interesse daran hatten, dass das Christentum als auf dem Judentum aufgebaut wie auch fest damit verbunden und *nicht als eine Befreiung davon* erschien. Hierzu gehörten aber zunächst die pharisäischen Judenchristen.

Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Relig. S. 77/78.

Während der freien Tätigkeit Jesu als des von Gott gesandten Erlösers war die Benennung als Messias für ihn nicht gebräuchlich. Als Jesus die Jünger frug, für wen die Leute ihn hielten, antwortete auch keiner, dass man ihn für den Messias halte, sondern die Leute hielten ihn für einen der Propheten. Auf Jesu weitere Frage, für wen die Jünger selbst ihn hielten, antwortete Petrus, er sei Messias, der Sohn Gottes, der Gesalbte Gottes. *Jesus gebot dann seinen Jüngern, dies Niemanden zu sagen*, und er selbst nannte

Matth. XVI 13/20. Markus VIII 27/31. Lukas IX 18/22.

sich häufig: „des Menschen Sohn". Also kam erst nach dem Tode Jesu die Bezeichnung Jesu als „Messias" in Aufnahme.

Die pharisäischen Judenchristen, die eine Vereinigung des Christentums mit dem „Gesetz" und einer beherrschenden Priesterkirche anstrebten, schreckten zur Erreichung ihres Zweckes vor keinem Mittel zurück. Anscheinend ohne jeden Versuch, ihn zu verteidigen, hatten sie Stephanus steinigen lassen; den Apostel Petrus wollten sie meistern. Ihres grossen Einflusses in Jerusalem waren sie sich bewusst, und so wagten sie damals schon auf dem sog. Apostelconzil ums Jahr 50/51 den Versuch, die Apostel, die gewohnt waren, von ihrem Herrn und Meister, dem wahrhaftigen Jesus, stets die Freiheit der religiösen Überzeugung vertreten zu sehen, zu Mitschuldigen ihres Unterwerfungs-Versuches zu machen. Noch aber widerstand in *Gegenwart des Apostels Paulus* tapfer der Apostel Petrus. Er wies den Versuch zurück, den Christen ein Joch aufzulegen, das weder ihre Väter noch sie tragen mochten. Für die Befreiung von diesem Joche hatte Jesus sein Leben hingegeben, und Petrus vertraute darauf, gleich den Heidenchristen *ohne das „Gesetz" als Christ* selig zu werden.

Apostelg. XI 2/3. Baur, Kirchengesch. I 280.

Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Relig. S. 93/94. Apostelg. XV 10.

do. 11.

Aber nicht nur den Namen, sondern auch die Lehre Jesu hatten die pharisäischen Judenchristen benutzen wollen, um für die fernere Geltung des „Gesetzes" zu kämpfen, indem sie an Jesu Verkündigung des jenseitigen Lebens anknüpften. *Selbstverläugnung auf Erden und Vergeltung für unsere diesseitigen Handlungen im jenseitigen Leben war Jesu Lehre. Anders* lautet auch in dieser Hinsicht wieder die angebliche Offenbarung Gottes durch Moses. In den Büchern Mose wird statt der Selbstverläugnung die Sorge für ein langes Leben und für das Wohlergehen in ihm empfohlen, und dies sogar auf Kosten der Rechtlichkeit. Die Pharisäer und Schriftgelehrten befanden sich also in der Abkehr vom frühern Mosaismus, insofern sie ihre Glaubensgenossen den Glauben an ein jenseitiges Leben lehrten. Die Bestätigung dafür, dass der Glaube an die Unsterblichkeit im Judentum auch zu Jesu Zeiten noch keinen allgemeinen Boden hatte, bringt uns der Umstand, dass die Sadduzäer ihn damals noch ablehnten.

II. Mose XX 12.
V. „ V 16.
II. „ III 22.

Markus XII 18. Apostelg. XXIII 6 8.

Als convertirte Christen suchten aber die Pharisäer und Schriftgelehrten diesen durch Jesum zur Anerkennung gebrachten Glauben zu verwerten,um durch ihn das „Gesetz“ in der Christenheit zu retten. Sie behaupteten: „*Wenn ihr euch nicht nach dem*
Apostelgesch. XV 1. *Gebrauche Moses beschneiden lasset, so könnt ihr nicht selig werden.*“ Und weiter hiess es: „Man muss die
Apostelg. XV 5. Heidenchristen *beschneiden* und ihnen *gebieten, das Gesetz Moses zu halten.*“

Wir sehen hier deutlich, wie die judenchristlichen Streber die Lehre Jesu vom jenseitigen Leben als einen sehr brauchbaren Faktor zu verwerten suchten zur Bildung eines *Kirchen*glaubens, der mit dazu dienen sollte, *unter ihrer Leitung eine allgemeine, die Christenheit beherrschende Kirche* zustande zu bringen und zu erhalten.

In dem steten Kampfe für die Befreiung von der jüdischen Kirche hatte Jesus als Erfordernis für die Seligkeit nie das Judengebot der Beschneidung erwähnt, wohl aber seine Ansicht dahin kund gegeben,
Markus XIII 10. XIV 9. Matth. XXIV 14. XXVIII 19. dass das Evangelium auch den Heiden zu verkünden sei. Zum Troste für die damalige und die ganze
Markus VII 5/15. 18/23. folgende Christenheit band Jesus das ewige Leben in keiner Weise an äussere Formen, wie die Beschneidung, oder an andere jüdische Satzungen, wohl aber an die Ausübung der Sanftmut, an die tatkräftige *Bereitwilligkeit*,
Matth. V 3/11. 37/48 VI 12. 14/15. VII 1/2. 12. XVIII 21/35 XXII 36/40. XXV 31/45. Mark. IV 24. X 17 bis 22. XI 25 26 XII 28/31. den Mitbrüdern etwaige Verschuldungen gegen uns zu vergeben und vom Richten über sie abzusehen, an die Reue über selbstbegangene Lieblosigkeit und an das Bestreben, getanes Unrecht, soweit irgend möglich, wieder gut zu machen. In dem Hauptgebete, das Jesus uns gelehrt hat, dem „Unservater“, heisst es einfach: „Vergib uns uns're Schulden, *wie auch wir vergeben*
Matth. VI 12. *unsern Schuldnern.*“

Der Apostel Paulus war denn auch entrüstet über die Art, in welcher die pharisäischen Judenchristen
Gal. II 1/5. 11 21. V 1/6. Jesu Lehre von der Unsterblichkeit zum Faktor eines ihnen dienenden Kirchenglaubens benutzen wollten. Ohne Rücksicht auf die für ihn dadurch erwachsende Gefahr trat er ihnen mit seiner ganzen Kraft entgegen.
Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Relig. S. 95/99, 104/108. Er schrieb dem entsprechend an die Galater (V 2.): „Siehe, ich, Paulus, sage euch, dass, wenn ihr euch beschneiden lasset, Christus euch nichts nützen wird.“

Im Geiste Jesu lehrte der ganz von seiner Aufgabe erfüllte Heidenapostel: „Das ganze Gesetz wird in einem Worte erfüllt, nämlich in dem: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.“ Gal. V 14. Römer XIII 8/10.

Da Paulus die Heidenchristen gegen die ihnen drohende Unterwerfung unter das „Gesetz“ zu verteidigen suchte, so musste er naturgemäss auch ein Gegner der Bezeichnung Jesus-Messias im jüdischen Sinne sein, die dieser Unterwerfung als Stütze diente.

Als von Gott gesandter Erlöser hatte Jesus sein Ziel dahin gerichtet, die Juden von der harten Knechtung durch das „Gesetz“ zur freien Betätigung der Nächstenliebe und des Gehorsams gegen Gott zu erheben. Der ihm von Gott gewordene Auftrag brachte ihn aber in solche Konflikte mit dem Gesetze und den jüdischen Theokraten, dass ein baldiger harter Tod ihm in sicherer Aussicht stand. Unentwegt blieb aber Jesus trotzdem dem göttlichen Auftrag treu. Das unerreicht dastehende Beispiel des Gehorsams gegen Gott und der aufopfernden Liebe gegen die Menschen, das Jesus gegeben hatte, liess Paulus in ihm seinen religiösen und geistigen Herrn, dessen treuer Diener er sein und bleiben wollte, erkennen. So wurde Paulus der begeisterte Apostel, der von Jesus gelernt hatte, dass die Liebe das *höchste* Gebot sei, gegen das die von den Schriftgelehrten in den Büchern Mose überlieferten oder von ihnen verfassten *angeblichen* Gebote Gottes vollständig zurücktreten müssten. Jemand, der so wenig mehr dem jüdischen Volke einen Vorzug zuerkannte, wie Paulus es in I. Cor. VII 19 getan hat, oder so wenig mehr dem „Gesetz“ eine heilbringende Kraft beilegte, wie es von Paulus in I. Cor. VIII 8, in Gal. V 2/4, 14 u. a. geschehen ist, der konnte auch unmöglich mehr in den Büchern Mose die getreue Wiedergabe des Wesens, des Willens und der Gedanken Gottes erblicken. Für Paulus konnten die jüdischen Satzungen, *gegen* die grossenteils sein Herr bis zum Tode gekämpft hatte, unmöglich die gleichen sein, zu deren triumphirender Allgemeingeltung demnächst die Wiederkunft seines Herrn führen sollte. Als Messias im jüdischen Sinne konnte Jesus deshalb von Paulus weder gehalten noch verkündet werden. Jesus galt ihm *mehr*, und zwar durch das von ihm durch die

Matth. XXIII 4. 14/15. 23 u. f. Apostelg. XV 10 u. a. Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Relig. (1901) S. 69.

Gal. I 10/12. 16/17.

I. Kor. XIII.

Gal. V 14.

Wernle, die Anfänge unserer Religion. S. 85. 89. 113 114.

Tat d. h. durch sein Leben, sein Sterben und seine Wiederauferstehung verkündete Evangelium. Paulus hat aber so lange und mit solcher Energie als ein Apostel voller Liebe, Begeisterung nnd Wahrhaftigkeit gewirkt, dass wir auch bei ihm von einem *klaren Bekenntnisse durch die* **Tat** reden dürfen, an dem uns nicht irre machen kann, dass er dem alten Testamente in einzelnen Stellen seiner Briefe (wie Röm. I. 2, I. Kor. XV. 3) eine gewisse prophetische Autorität zuschreibt. Für Paulus war ja die Wahrhaftigkeit nicht von seinem Herrn Jesus zu trennen. Jesu Kämpfe gegen das Judentum und dessen Vertreter während seines Lebens auf Erden waren dem Paulus bekannt. Jesus wäre also nicht der Heiland, auf den man unbedingt vertrauen kann, wenn er späterhin als Wiedererschienener *ganz andere* Anschauungen zum Siege führen wollte als die von ihm zu Lebzeiten geoffenbarten. Paulus war zudem schwerlich von den verschiedenen Antworten unterrichtet, die Jesus nach den Evangelien während des Verhörs gegeben haben soll. Aber wenn dies auch der Fall gewesen wäre, so würde er in ihnen doch auch nur die Bestätigung dessen gefunden haben, was den Äusserungen Jesu nach Matth. XXIII 8/10 und Joh. XVIII 36 entspricht. Für einen Paulus blieb es ausgeschlossen, einen Widerspruch zwischen den Worten und dem Leben Jesu anzunehmen. Er hätte auch die Ansicht Wernles, dass dem gefangenen Jesus vor dem Synedrium ein Messiasbekenntnis *abgenötigt* worden sei, mit dem idealen Jesus, wie er ihn sich dachte, wohl nicht zu vereinigen gewusst. Da nun auch die Meinungen der Gelehrten darüber, ob im neuen Testament eine Selbstbezeichnung Jesu als Messias enthalten ist, auseinandergehen, *so halten wir an der Überzeugung fest, dass sie in Wirklichkeit von Jesus nicht geschehen sein kann.*

Matth. XXVI 64. XXVII 11. Markus XIV 62. XV 2 etc.

Wernle, die Anfänge uns. Religion S. 69.

Harnack, Wesen des Christentums, (1900) S 82.

Vergl. Ad. Merx, Vorbemerkungen S. VIII. IX/X zu: Das Ev. Matth. (1902 Berlin, Reimer.)

Und dennoch fand sich *nur, wenn man Jesus als den jüdischen Messias anerkennt,* für die Bildung des *kirchlich*-christlichen Glaubens einige Berechtigung. Sobald nämlich von diesem die Rede ist, hat es selbstverständlich als ausgeschlossen zu gelten, dass beliebig viele *kirchliche* Glauben nebeneinander gedacht werden, wie dies doch bei Glaubensbekenntnissen von den

einzelnen lokalen christlichen *Gemeinden* angenommen werden könnte. Wenn also von einem *kirchlich*-christlichen Glauben die Rede ist, so handelt es sich in Wirklichkeit, soweit dies erreichbar ist, um den Ausschluss aller andern Bekenntnisse in der Christenheit, oder um die beabsichtigte Einführung eines allgemein für die Christenheit gültigen *kirchlichen Gesetzes, das aber unter dem Namen und unter der Form des kirchlichen Glaubens gegeben werden soll.* Nur eine christlich-kirchliche Instanz, die sich im ausreichenden Besitz von Ansehen und Macht glaubte und ihre formelle Berechtigung dazu *aus dem alten Testament* ableitete, konnte es nach dem Tode Jesu versuchen, einen *kirchlichen* Glauben einzuführen. Wir haben gesehen, dass die pharisäischen Judenchristen den Versuch gewagt hatten, den *kirchlich*-christlichen Glauben einzuführen. Der fingirte Jesus-Messias war ihnen unentbehrlich dazu; denn der wirkliche Jesus *ohne das Messiasgewand* kannte solchen kirchlich-christlichen Glauben nicht, sondern nur den persönlichen christlichen Glauben und den Glauben der freien christlichen Gemeinden.

Apostelg. XV 1 u. 5.

Matth. XXIII 8/10. XX 25/28. Mark. IX 34/42. X 42/45 u. a. Vergl. Harnack, Wesen des Christentums S. 92/93.

Es wurde bereits erwähnt, dass der Versuch der pharisäischen Judenchristen, in ihrem Sinne einen *kirchlich*-christlichen Glauben zu bilden, nicht in der von ihnen gewünschten Weise gelang. Auf dem sogenannten Apostelconzil wurden in Frieden zwei Evangelien anerkannt, das an die Beschnittenen und das an die Unbeschnittenen. Es zeigt uns dies, dass die Apostel sich damals für die Herbeiführung eines *kirchlich*-christlichen Glaubens nicht zu begeistern vermochten. Ganz anders als bei den Aposteln lag aber die Sache bei den pharisäischen Judenchristen, *denen es weniger um die Religion Jesu als um die Herrschaft des Gesetzes durch die Benutzung des Christentums zu tun war.* Mehrfach hatten sie vor und nach der Versammlung zu Jerusalem gesucht, dem Paulus entgegenzutreten und selbst die Apostel einzuschüchtern. Jacobus, einer der Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, scheint von der Absicht durchdrungen gewesen zu sein, tunlichst als allgemeinen *kirchlichen* Glauben in der Christenheit die Notwendigkeit der Gesetzesbefolgung einzuführen. Dies Bestreben der pharisäischen Judenchristen gab noch länger Veranlassung zu Kämpfen in der Christen-

Gal. II 7/9.

Vergl. Apostelgesch. XI 2/3. XV 1. 5. Gal. II 4. 12/13.

Gal. II 12 u. f. Apostelg. XXI 20/24. Baur, Kirchengesch. I 278/280.

do. 71/72.

heit und auch *zu Zusätzen zum Ev. Matth., die seinem sonstigen Inhalt widersprechen.* Wir dürfen uns über diese Zusätze nicht wundern, da die gesetzeseifrigen Judenchristen auch schon mündlich *das* willkürlich als zur Lehre Jesu gehörig zu verbreiten gesucht hatten, *ihrem* Zwecke diente.

Matth. V 17/19. Vergl. Soltau, uns. Evangelien S. 9/10.

Apostelg. XV 1.

Da das Ev. Matth. als das Evangelium der Ebjoniten galt, so wurde ihnen wohl unschwer die Einfügung von V 17/19 möglich. Hiernach wird von Jesus den jüdischen Gesetzen in allen Teilen eine bleibende volle Autorität und ihrer Anerkennung ein Einfluss auf die Stellung im jenseitigen Leben zugeschrieben. Jesus kann sich aber nicht so geäussert haben, wie Matth. V 17/19 es besagt. Denn nicht nur er selbst hat mit Bewusstsein die jüdischen Satzungen übertreten, soweit sie mit dem Gebote der Liebe nicht übereinstimmten, sondern er hat auch seine Jünger verteidigt, wenn sie dieserhalb von den Gesetzeseiferern angeklagt wurden. Durch die Befolgung des Gebotes der Liebe hielt er alle jüdischen Satzungen für ersetzt. Die judenchristlichen Gesetzeseiferer liessen sich aber dadurch nicht von der Einfügung der Verse V 17/19 zurückhalten.

Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons, I 151.

Markus II 15 bis III 5, VII 1/18.

Matth. VII 12. XXII 36/40. Römer XIII 8/10. Gal. V 14 u. a.

Das ganze alte Testament zeigt uns ja auch, dass die Juden es gewohnt waren, in ihren heiligen Schriften Willkürlichkeiten als Gottesworte angegeben zu sehen. Zunächst durch die gesetzeseifrigen Judenchristen drang dies Verfahren, das sich nun auch als Vorbild in Fällen, wo es passend schien, empfahl, in das neue Testament ein. Mit Gefährdung der Unfolgsamen im diesseitigen und mit Drohungen fürs jenseitige Leben hatten die pharisäischen Judenchristen es versucht, sich mittelst des „Gesetzes“ zum Herrn über den *kirchlichen* Glauben der Christenheit zu machen. Bekanntlich blieb dies Beginnen örtlich und zeitlich ohne grossen Erfolg. Der Apostel Paulus widerstand jeder irdischen Einschüchterung und bezüglich der Drohungen für's jenseitige Leben hatte er die von ihm gestifteten heidenchristlichen Gemeinden in doppelter Weise gegen die Lehre der gesetzeseifrigen Judenchristen geschützt. Erstens hatte er ihnen Jesu Lehre über den Wert des Gesetzes in seinen Briefen getreulich überliefert. Dann hatte Paulus auch der judenchristlichen Behauptung,

Vergl. Mark. VII 6/13.

Gal. II 12/13. Apostelgesch. XV 1. 5. XXI 20/24. 26.

Markus II 15—III 6. VII 1/23. Matth. XXII 36/40 ua. Römer XIII 8/10. XIV 13/21. I. Cor. VIII 8/13. XIII. Gal. V 6. 14 u. a. Apostelgesch. XV 1.

die unberechtigter Weise bei mangelnder Beschneidung *die Seligkeit absprach,* von sich aus eine andere entgegengesetzt, die nun nach der andern Seite *in der Zusicherung der Seligkeit* zu weit ging. Die Lehre des Paulus besagte, dass Gottes Gerechtigkeit eine Sühne für die Sünden der Menschen verlange, um sie vergeben zu können. Diese Sühne sei durch den grausamen Tod des schuldlosen Jesus erfolgt, und nun werde derjenige, der an Jesum als seinen Herrn und an dessen Auferstehung *glaube*, selig.

Vrgl. dagegen Vergebung der Sünden u. Lukas XV 20/22. XVIII 10/14.

Vergl. Römer III 23/25 V 6/9. X 4. 9 u. a.

Nach der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 hörte die Gefahr, dass es den gesetzeseifrigen Judenchristen gelingen werde, in ihrem Sinne die Christenheit einem *kirchlichen* Glauben zu unterwerfen, vollständig auf. Sollte der Plan, die Christenheit einem kirchlichen Glauben zu unterwerfen, wieder aufgenommen werden, so musste es auf *neuer* Grundlage geschehen. Und der Plan *wurde* wieder aufgenommen. An Stelle des zerstörten Jerusalems trat Rom als Mittelpunkt für seine Durchführung. Aber schwerer als der neue örtliche Mittelpunkt war die *neue religiöse Grundlage* für den *kirchlichen* Glauben zu finden. *Jesu Verkündigung konnte es nicht sein*, denn sie war ja auf die *Befreiung* der Betätigung der Liebe, Wahrhaftigkeit und des Gehorsams gegen Gott von dem hergebrachten *kirchlichen Glauben* gerichtet. Und wiederum wurde ein neuer kirchlicher Glaube nur durch organisirte geistliche Beherrschung und durch kirchliche Gesetzgebung möglich, während Jesus seinen Jüngern jedes Streben nach Beherrschung verboten hatte. Die Personen also, die nach einem von ihnen abhängigen kirchlich-christlichen Glauben strebten, d. h. mit andern Worten, die Freunde der katholischen Kirche mussten nun, wie es früher die gesetzeseifrigen Judenchristen getan hatten, aus dem Herrn Jesus einen *Jesus-Messias* machen, um Erfolge erwarten zu können. Das Vorbild der Beherrschung einer Religionsgemeinschaft durch eine Kirche hatte zur Zeit Jesu das Judentum geboten. Die Freunde der entstehenden katholischen Kirche mussten also, um dies Vorbild benutzen zu können, das Christentum als auf dem Judentum aufgebaut und fest damit verbunden darstellen. Sie hatten ein Interesse daran, den Messiasglauben zur dogmatischen

Markus X 42/45.

Matth. XX 25/28.

Wernle, die Anfänge uns. Religion S. 82.

Forderung zu erheben. Das *alte Testament mit dem nach ihm von Gott eingesetzten beherrschenden Priestertum* sollte ja den Rechtstitel abgeben für die von Jesus verbotene religiöse Beherrschung der Christen durch den katholischen Episcopat. Wie sehr es diesem um die Beherrschung der Laien zu tun war, zeigen schon die Briefe des Ignatius. Und wie alle, die als Förderer der katholischen Kirche diese Beherrschung anstrebten, *nicht mehr nach dem Willen Jesu handelten, sondern sich auf das alte Testament stützen mussten,* geht wiederum aus dem ums Jahr 95 geschriebenen Briefe des Bischofs Clemens von Rom an die Corinther hervor. Aufs *alte* Testament verweist die Stelle dieses Briefes: „Dem Hohenpriester sind eigene Dienstvorrichtungen zugeteilt, den Priestern ihre eigene Stellung angewiesen, und auch den Leviten liegen eigene Dienstleistungen ob, der Laie endlich ist durch die Laiengebote gebunden." Freilich an das „*Gesetz*" des *alten* Testaments wollte der katholische Episcopat nicht mehr gebunden sein, sondern aus ihm nur das organisirte, herrschende christliche Priestertum entnehmen, das alsdann in dem katholisch-*kirchlichen* Glauben ein neues Gesetz so zu schaffen vermochte, wie es ihm diente. Wie zu ihrer Zeit die pharisäischen Judenchristen, so wollten später die katholischen Bischöfe einen ihnen zusagenden *kirchlichen* Glauben durchsetzen. *Beiden* musste also die Einführung der Verse XVI 19 und XVIII 18 ins Ev. Matth. gleich willkommen sein. Nach ihnen wird erst dem Petrus und dann sämtlichen Aposteln die Befugnis verliehen, über die Seligkeit der Menschen zu bestimmen. Es wird damit den Aposteln das durchgreifendste Machtmittel zuerkannt, um zur vollen Beherrschung der Christen zu gelangen. Bei frühern Veranlassungen ist von mir bereits besprochen worden, weshalb Jesus eine solche Befugnis, wie sie die Stellen Matth. XVI 19 und XVIII 18 besagen, nicht erteilt haben kann. Auch zeigen sowohl das Verhalten der Apostel und der zeitgenössischen Christen wie die Briefe des Paulus, dass sie von einer solchen Befugnis nichts gewusst haben. Ferner ist die Art der Bestätigung, welche die vorstehend erwähnte Befugnis in dem spätern Ev. Joh. (XX. 19/23) gefunden hat, durch die Verschiedenheit der Darstel-

Böhringer, Kirche Christi, S. 14. 28.

Matth. XXIII 8/10.

Ludwig, Quellenbuch d. Kirchengeschichte S. 15.

Betreffend Einfügungen in die Ev. siehe u. a. Soltau unsere Ev. (Leipzig 1901) S. 6/10 speziell z. Ev. Matth. S. 75 bis 76. 78/81. Theol. Zeitschrift d. Schweiz, 1897 S. 83 bis 86. 1898 S. 204.

Jacobi IV 12. Baur, Kirchengesch. I 280. Apostelg. XI 2/3. XV 1/11. Gal. II 11/12. Römer XIV 10. 12. I. Corinther IV 5. II. Corinther V 10 u. a.

lung von derjenigen im Ev. Matth. *eher* geeignet, die *Willkürlichkeit* der Erzählung als ihre *geschichtliche Wirklichkeit* zu bekräftigen. Auch hätte im letztern Falle diese für die ganze Christenheit höchst wichtige Vollmachterteilung an die Jünger in den Evv. Markus und Lukas nicht fehlen dürfen, wie es doch tatsächlich der Fall ist, zumal da der Evangelist Markus als der Dolmetscher des Apostels Petrus angesehen wird. Gleichviel aber, ob die Stellen XVI 19 und XVIII 18 im Ev. Matth. durch judenchristliche Eiferer für ihren eng mit dem „Gesetze" verbundenen kirchlichen Glauben oder erst späterhin durch die Freunde des katholischen Episcopates dort Aufnahme gefunden haben, so hat der letztere es jedenfalls verstanden, den vollen Nutzen für sich aus dieser Aufnahme zu ziehen. Er verband damit die Lehre, dass die katholischen Bischöfe als die Nachfolger und Vertreter der Apostel auch gleiche Vollmacht wie diese besässen, und dass der *römische* Bischof als Nachfolger des Petrus auch dessen spezielle Vollmacht überkommen habe. Mit dieser Lehre wurde die Grundlage für einen *kirchlichen* Glauben, wie er der katholischen Kirche diente, sehr gefördert. Denn die Masse der Christen war teils durch die judenchristliche Verbreitung der Lehre vom „Jesus-Messias" zur Folgsamkeit gegen die Geistlichen vorbereitet und teils durch den Apostel Paulus dahin angeleitet worden, für ihre Seligkeit durch das Bekennen eines ihnen vorgeschriebenen Glaubens zu sorgen.

Baur, Kirchengesch. I 75/76.

Soltau, unsere Evangelien, S. 33/34. 82 bis 83. 86. 91. 94.

Wir schätzen das mit seiner Wahrhaftigkeit Hand in Hand gehende grosse religiöse Selbständigkeitsgefühl des Apostels Paulus sehr hoch und wir haben ihm ohne Zweifel *viel* zu verdanken. Aber es brachte auch den Apostel in die Gefahr, sich zu verirren. Denn Jesum selbst hatte er bei dessen Lebzeiten nicht gehört und auf die Aussagen der Apostel legte er keinen massgebenden Wert. Was das alte Testament dem Saulus gewesen war, war es in gleichem Grade dem Paulus zwar nicht mehr, aber zu seiner Theorie von der notwendigen Sühne der menschlichen Sünden durch Jesu Tod mag es immerhin noch stark beigetragen haben. Allerdings mehr noch war er bei dieser Anschauung durch die rabbinische Schule bedingt, deren eifriger Schüler er jahrelang gewesen war; denn für diese

Gal. I 8/9. 12. 17. II 2/6. 11 etc.

Schule war das Verhältnis der Menschen zu Gott ein streng formales Rechtsverhältnis.

Vergl. Wernle, die Anfänge uns. Relig. S. 77/78.

Im Gegensatze zu *demjenigen Glauben*, den Paulus als das zur Seligkeit führende Mittel verkündete, bestand der erste christliche Glaube aus persönlicher Begeisterung für Jesum. Diese Empfindung war so überwältigend, dass sie sich häufig nicht in klaren Sätzen Ausdruck zu verschaffen vermochte, sondern

I. Kor. XIV 2. 7/9. 17/19. 23. 27/28.

zum Lallen und Stammeln, zum sogenannten Zungenreden, ihre Zuflucht nahm. Dies unverständliche Lallen störte aber jede gemeinsame Erbauung. Trotzdem strebte der Apostel Paulus, dem wir die Mitteilung verdanken, keine gewalttätige Beschränkung der Religionsäusserung an, sondern er suchte nur durch verständige Einwirkung jedes störende Element für die gemeinsame Erbauung zu beseitigen oder auf ein erträgliches Mass zu beschränken. Im Übrigen musste aber das unverständliche Zungenreden als Folge der Begeisterung für Jesus auch von selbst bald erlöschen. Denn Jesu Lehre durch Wort und Beispiel war der verständigen Anregung und der praktischen Liebestätigkeit gewidmet, hatte also mit jenem unverständlichen Zungenreden nichts gemein. Paulus brauchte denn auch auf dieses in seinen spätern Briefen nicht mehr zurückzukommen.

Matth. XX 25/28. XXIII 8 10. I. Kor. IX 19/22. X 15. 24/33. Gal. I 2. II 4 u. a.

Der Apostel Paulus betrachtete es stets als seine Aufgabe, bei den zu Christen Bekehrten nicht die Lust nach Beherrschung der Schwächern, sondern das Gefühl der Brüderlichkeit gross zu ziehen. Er hat *nicht* nach einer *beherrschenden christlichen Kirche*, sondern immer *nur nach freien christlichen Gemeinden* und nach der Heranbildung wahrhafter, selbstdenkender, durch keine schriftliche Überlieferung oder allgemeine Kirche

Vergl. Römer IX 1/5.

beherrschter Christen gestrebt. Persönliches Interesse oder das Interesse einer Korporation, deren Mitglied er gewesen wäre, lag dem Apostel Paulus bei der Verbreitung des Christentums mit dem von ihm formu-

do. XIII 8/10. I. Kor. XIII 1/13. XVI 1/4. II. Kor. XII 15. Gal. V 6. 14.

lirten Glauben stets fern. Denn *über* diesen und als das höchste und erschöpfendste aller Gebote stellte er als treuer Jünger Jesu doch immer die Liebe und die Wahrhaftigkeit. Aber neben den Stellen in den Briefen des Paulus, welche die Liebe als das Höchste preisen,

Römer III 22/25.

blieb doch auch *seine Lehre vom Seligwerden durch den*

Glauben. Paulus sprach ja wiederholt von *der Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* und von der an ihn sich knüpfenden Gnade.

IV 5. 16. V 1/2. 6/11. 17/21. X 4. 9/11. II. Kor. IV 14/18. V 7/9. 18/21. Gal. II 20/21. Eph. I 3/12 etc.

Die Lehre des Paulus vom sündentilgenden Tode Jesu war für die kommende katholische Kirche auch ein Vorbild zu ihrer Lehre vom Ablass, oder von dem durch das Überverdienstliche der Heiligen entstandenen Schatze, über den die „Kirche" unter gewissen Voraussetzungen zu Gunsten der Sünder verfügen könne. Sie lehrt nach Dr. V. Gröne: „Die zur Erlangung eines Ablasses notwendigen Erfordernisse stehen gleichsam in dem Verhältnis einer logischen Aufeinanderfolge. Den Grund und die Wurzel bildet der Busseifer des Sünders, daraus folgt die Fürbitte der Heiligen und *die Zuwendung dessen, was an ihren genugtuenden Werken überflüssig war von Seiten der Kirche, und hieraus das Erbarmen Jesu Christi, diese Zuwendung anzunehmen und zu verwirklichen.* Fehlt eines dieser Erfordernisse, so kann natürlich von einem Ablass keine Rede sein."

Dr. V. Gröne, Der Ablass. (Regensburg 1863.) S. 3.

Die Lehre des Paulus zeigte sich also anscheinend als sehr benutzbar für die „Kirche". Die grosse Schwierigkeit für die nach einer die Christenheit beherrschenden katholischen Kirche strebenden Geistlichen lag aber darin, dass eben dieselben Persönlichkeiten Jesus und Paulus, auf die sie sich hauptsächlich stützten, nach den Evv. Markus und Lukas und nach vielen Stellen des Ev. Matth. und der Paulinischen Briefe *die entschiedensten Gegner* der Teilung der Christenheit in beherrschende Priester und beherrschte Laien waren. Diejenigen, welche nun gleich dem Bischof Clemens von Rom und dem Bischof Ignatius für eine solche Teilung der Christenheit und für einen beherrschenden katholischen Glauben in ihr wirkten, entfernten sich demnach in einem sehr wesentlichen Punkte von dem Willen Jesu. Wie sie zeigen, gab es also christliche Schriftsteller, die es nicht als ihre Hauptaufgabe betrachteten, Jesu Lehre und Willen möglichst rein zu ermitteln und zu überliefern. Auch sie hielten dem Anschein nach wohl an Jesu als an dem von Gott gesandten Offenbarer seines Willens fest, sie hielten sich aber für berufen, die göttliche Offenbarung weiter zu führen. Da sie nun einer Trennung der Christenheit

Markus X 42/45. IX 33/35. Matth. XXIII 8/10.

in beherrschende Priester und beherrschte Laien zustrebten, obwohl diese dem wiederholt und klar verkündeten Willen Jesu widersprach, so bedeutete ihre *Weiterführung* der Offenbarung *in Wirklichkeit die Überordnung dieser über* die uns durch Jesus verkündete Lehre.

Freilich muss nun zugegeben werden, dass wohl sämtliche neutestamentlichen Schriften Erinnerungen ans alte Testament bringen. Wenn dies vielleicht am wenigsten beim Ev. Markus der Fall ist, so bringt es doch auch schon gleich im 2. und 3. Vers des ersten Kapitels eine alttestamentliche Verweisung, die der Evangelist auf Jesum bezieht, indem er ihn dadurch gewissermassen als den Messias bezeichnet. Es lag also, *wenn man sie suchte,* für die Bischöfe Clemens und Ignatius eine Entschuldigung dafür nahe, dass sie Jesum als den Messias, das alte Testament als heilige Schrift und damit die jüdische Hierarchie als eine von Gott eingesetzte und von den Christen nachzuahmende Institution betrachteten. Und an Verlockungen dazu fehlte es den Bischöfen wirklich nicht. Eine sehr angesehene Stellung hatte ja schon die Hierarchie des kleinen Judenvolkes erlangt. Weithin in der Diaspora und häufig recht zahlreich waren die Juden verbreitet und alle hingen an Jerusalem, dem Mittelpunkt der Hierarchie; *sie* hatte das jüdische Volk in der schlimmsten Zeit zusammen gehalten und belebte jetzt sein Selbstbewusstsein und die Hoffnung auf eine messianische Weltherrschaft. Die jüdische Hierarchie war beim Erscheinen Jesu die Vertreterin des Monotheismus, der viele gebildete und vornehme Heiden dem Judentume zugeführt hatte. Welche Macht konnte nicht erst die Hierarchie des Christentumes erlangen, die, wenn einmal festgebildet, die Vorzüge des Judentums ohne das Abstossende desselben besass; dazu trat die überaus wirkungsvolle, den christlichen Bischöfen zugeschriebene Befugnis selig zu sprechen oder zu verdammen. Und welchen Vorteil konnte es für die durch innere Kämpfe zerrissene Christenheit bringen, wenn eine mächtige Hierarchie ihr zum innern Frieden verhalf. War doch der Kampf zwischen Juden- und Heidenchristen über die Geltung des Gesetzes schon alt, und immer neue Differenzen, wie z. B. über die Natur Jesu selbst,

Uhlhorn, Kampf des Christentums 72/76.

tauchten auf. Wirklich konnten also die Bischöfe Clemens und Ignatius sowie andere christliche Bischöfe in der katholischen Hierarchie ein Ideal sehen, für das es sich lohnte, seine ganze Kraft und selbst das Leben einzusetzen. Ja es mag ein so blendendes Ideal gewesen sein, dass christliche Bischöfe darüber vergassen, in *erster Reihe* mit allem Fleiss *nach dem Willen Jesu* zu forschen und ihm zu folgen.

Das Leben und Sterben Jesu lag zeitlich den Bischöfen Clemens und Ignatius noch so nahe, dass Jesu Evangelium der Tat ihnen bei ernstem Willen noch gut zugänglich sein musste. Wir können uns freilich dies Ev. der Tat fast nur aus den synoptischen Evangelien reconstruiren. Sie zeigen uns aber das *im Leben betätigte und bis zum Tode festgehaltene* Streben Jesu, die Christen bei der Befolgung der Gebote der Liebe und der Wahrhaftigkeit *von jeder Behinderung durch eine religiöse Überlieferung oder Priesterherrschaft zu befreien. Es gibt uns dies auch den sichersten Anhalt für seinen Willen.* Dem so bekundeten Willen entsprechen ferner die meisten Herrenworte und Gebote Jesu in den synoptischen Evangelien. Leider ist deren Text aber nicht ganz frei von äussern Beeinflussungen und einzelnen Widersprüchen geblieben. Namentlich zeigt das Ev. Matth. derartige Widersprüche: auf der einen Seite Herrenworte, die zu Gunsten des katholischen Episcopates gedeutet worden sind, auf der andern Seite solche, wie Matth. XXIII 8/10, die dessen klarste Verurteilung enthalten. *Von Jesus ist nun nichts geschrieben worden,* weder die eingeschalteten Beziehungen aufs alte Testament, wie sie sich in Markus I 2/3 finden, noch die wenigen Herrenworte in den synoptischen Evangelien, die zu Gunsten des katholischen Episcopates gedeutet wurden, wie Matth. XVIII 18; *auch sind derartige Stellen nicht in anderem Zusammenhange von Jesus bestätigt worden.* Dagegen sind nicht nur in den synoptischen Evangelien *die* Mitteilungen und Herrenworte zahlreich, nach denen Jesus die Beherrschung durch die religiöse Überlieferung und durch die Hierarchie verurteilt hat, *sondern diese Mitteilungen und Herrenworte sind von Jesus auch dadurch bestätigt worden, dass er im Kampfe gegen die Hierarchie und für die Befreiung der Menschen von der Beherrschung*

durch die Überlieferung sein Leben gelassen hat. Und dieses kurze, nur dem Gehorsam gegen Gott, den Wohltaten und der Aufopferung für die Menschen und der Wahrhaftigkeit gewidmete Leben Jesu ist ganz dazu geeignet, uns derart mit Verehrung und Dankbarkeit gegen ihn zu erfüllen, dass wir das geschilderte Ideal des katholischen Episkopates vollständig bei Seite setzen und fernerhin nur den Wunsch haben, dem Beispiele Jesu soweit zu folgen, wie unsere schwachen Kräfte es erlauben.

Soweit dürften uns die synoptischen Evangelien führen. Sie konnten also denen nicht genügen, die trotzdem ihre Kraft dem Ideal der katholischen Kirche widmen wollten. Solche mussten, soweit sie dazu befähigt waren, als Schriftgelehrte des neuen Testamentes für ein neues viertes Evangelium, das zur Stütze des Ideals des katholischen Episcopates verwendbar war, sorgen, und es galt, in diesem in freier Weise die eigenen Gedanken als höhere Offenbarung weiter zu führen und sie der von Jesus durch Wort und Tat verkündeten Offenbarung soweit tunlich und möglichst endgültig überzuordnen.

Ev. Joh. I 1/18. Mit welcher verblüffenden Sicherheit vollbringen die Verfasser des Ev. Joh. bereits in der Einleitung zum ersten Kapitel solche Überordnung der *eigenen* Weiterführung der Schrift über die Lehre Jesu hinaus! Wir begegnen hier den Schriftgelehrten des *neuen* Testamentes, die für dieses die gleiche Stellung einnehmen, wie sie für das alte Testament die von Jesus so sehr getadelten Schriftgelehrten eingenommen hatten.

Nach der Einleitung zum ersten Kapitel führen die kühnen Verfasser des Ev. Joh. *ihre* heilige Schrift im Widerspruch zum Willen Jesu entschlossen weiter. Nach Markus VI 7/14 u. 30 und Lukas IX 1/6 u. 10 sandte Jesus seine Jünger zum Predigen und zu Heilungen schon lange, bevor zwischen ihnen eine Aussprache über die Natur Jesu stattgefunden hatte, aus. Es liegt hierin doch der Beweis, dass ein bestimmter Glaube darüber seitens Jesu von Niemandem erwartet oder beansprucht wurde, um von ihm vollständig als sein Jünger betrachtet zu werden. Und nachdem dann später die Aussprache über die Natur Jesu zwischen ihm und den Jüngern stattgefunden hatte und sie ihn

als Christus, den Sohn Gottes, den Gesalbten Gottes bezeichnet hatten, *da gebot Jesu seinen Jüngern, dies Niemandem zu sagen.* Ganz anders lassen die Schriftgelehrten des neuen Testamentes *im Joh. Ev.* Jesum und die Jünger verfahren. Diese finden schon im ersten Kapitel des Ev. Joh. in Jesu nicht nur den Gesalbten (Christum), den Sohn Gottes, sondern auch direkt *den Messias, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben,* und Jesum selbst lassen sie bald sich rückhaltlos als den *erwarteten Messias* und als Gott erklären. Es bestand also keine Unsicherheit mehr darüber, dass das alte Testament für die Christen *nach den Schriftgelehrten des neuen Testamentes auch heilige Schrift und religiöse Autorität und dass das nach dem alten Testament von Gott eingesetzte organisirte und die Laien beherrschende Priestertum auch für die Christen eine göttliche Institution sein sollte.*

Matth. XVI 13/20. Markus VIII 27/30. Lukas IX 18/21.

Ev. Joh. I 42. 46. 50.

do. IV 25/26 u. 42. VII 28/29. VIII 58. IX 35/37. X 30. XIV 10/11.

do. V 45/47.

In seiner Art, sich den durch die synoptischen Evangelien vermittelten Offenbarungen Jesu *über*zuordnen und *das alte Testament für die Christen zur heiligen Schrift zu erheben,* genügte also das Ev. Joh. denjenigen, die ihre Kraft dem Ideal der katholischen Kirche widmeten. Und da diese nun dafür sorgten, dass die vier Evangelien als zusammengehörig verbreitet wurden und dass auch die mündliche Unterweisung des Christentums im Sinne der katholischen Kirche erfolgte, so nahm deren Macht rasch zu. Dies war ja auch ihr Ziel und Jesus war ja dazu von den Verfassern des Ev. Joh. *so* benutzt worden, wie es ihnen passte und nicht, wie es dem Willen Jesu, dem das Streben nach irdischer Macht fern lag, entsprach. Gerade das Streben des katholischen Episcopats nach irdischer Macht und die Verwertung der *Messiasidee* dazu seitens des Episcopates gibt Veranlassung, hier nochmals auf diese zurückzukommen.

Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons. S. 151 u. f. 434. Soltau 133.

Vergl. Markus VII. 7. 9.

Im Judentum gehörten Religion und Politik zusammen. Indem Jesus beide von einander schied, trennte er auch seine Religion definitiv vom Judentume. Nur durch Scheidung der Religion von der Politik wurde es Jesu möglich, solche religiöse Grundsätze zu verkünden, wie er es in Matth. V 39. 44 u. XVIII 21/22 getan hat. In seine Fussstapfen trat durch Römer XII 14, 17 u. XIII 1 u. ff. namentlich der Apostel Paulus,

Markus (IX 34/35) XII 14/17. Matth. XXII 16/21.

Vergl. u. a. V. Mose VII 1/2. XX 10/17. Josua XI 6/15. I. Mose XVII 14. II. „ XXII 18. XXX 33. 38. III. Mose XVII 1/4. 8/9. 14. XXIV 14 bis 21 etc.

Im Judentum blieben dagegen Religion und Politik vereint, und so übertrug sich dort der harte Charakter, der von Kriegen und einigen andern politischen Begebenheiten mitunter nicht zu trennen ist, auch auf das religiöse Gebiet und die Gesetzgebung. Darnach konnte dies in beiden Beziehungen auch dem auf das Judentum gestützten katholischen Episcopate nicht fremd bleiben.

Vergl. u. a. V. Mose XVII. I. Sam. XV. Matth. XXIII 14/32. Apostelg. XV 10 u. a. Harnack, Wesen d. Christentums S. 69 und S. 1/2 u. 6/9 im I. Abschnitt dieser Abhandlung. Wernle, die Anfänge uns. Religion S. 29. 93/95.

Nicht minder durchschlagend ist der Unterschied zwischen dem Willen Jesu und dem Judentum in einer andern Beziehung. Der ganze Zug der angeblichen Offenbarung Gottes durch Moses geht dahin, die Menschen ihrer fortschreitenden, natürlichen Entwickelung zu entziehen und sie auf den verschiedenen Lebensgebieten und unter wechselnden Regierungsformen den beengenden religiösen jüdischen Schriften und einer auf diese sich stützenden Theokratie zu unterwerfen. Auch dies musste auf die katholische Kirche, die sich auf das Judentum stützte, übergehen. Wir wissen, dass Jesus das Gegenteil hievon wollte, und er konnte also nicht beabsichtigen, als Messias solche Übertragung vom Judentum auf die Christenheit zu vermitteln.

Eine weitere wesentliche Abweichung des Ev. Joh. von den synoptischen Evangelien ermöglichte es, die Beherrschung der Christenheit durch die katholische Kirche zur Vollendung zu bringen. Die Seligkeit wird in den synoptischen Evangelien fast ausschliesslich von der Befolgung der Gebote der Liebe, des Vergebens, des Nichtrichtens und der Wahrhaftigkeit abhängig erklärt. Dagegen ist dort bei Jesu Verheissung der Seligkeit vom Glauben kaum die Rede, oder wenn es doch der Fall ist, wie bei Markus XVI 16, so ist auch die spätere Einschiebung des Textes nicht zu bezweifeln. Gegen diese Seligkeitserklärungen der synoptischen Evangelien, die mit Jesu Evangelium der Tat in vollem Einklang stehen, bringt das Ev. Joh. zahlreiche Stellen, welche die Seligkeit lediglich vom Glauben abhängig erklären. Dabei sorgt das Ev. Joh. durch seine Widersprüche gegen die synoptischen Evangelien und zum Teil auch durch eigene Widersprüche dafür, dass kein Leser der vier Evangelien aus ihnen sich selbständig einen klaren Glauben aneignen kann. So wurde die katholische Kirche durch das Ev. Joh. in die Not-

Zahn, Geschichte d. neutestam. Kanons S. 442/43. Soltau, uns. Evang. S. 7. 10. 31. 97. 131/132.

Ev. Joh. III 15/18. 36. V 24. VI 29/35. XI 25/26. XII 47/48 u. a.

V 22/31 u. VIII 15 bis 18. X 30. u. XIV 28.

wendigkeit versetzt, den Christen zur Bildung des Glaubens, von dem nach diesem Ev. ihre Seligkeit abhing, behülflich zu sein. Und das tat dann die „Kirche“ natürlich in der Weise, dass die Christen zur unbedingten Folgsamkeit gegen sie durch den „Glauben“ verpflichtet wurden.

Böhringer, Kirche Christi I 28. Vergl. Katholischer Katechismus der Erzdiözese Köln v. J. 1879, S. 10/12.

Den Hauptfaktor für die Gestaltung des *kirchlichen* Glaubens bilden also die neutestamentlichen Schriftgelehrten, die als Kämpfer für den katholischen Episcopat im Ev. Joh. ihre Gedanken in der Form von Herrenworten und göttlicher Offenbarung in das N. T. einfügten. Einen Irrtum des Apostels Paulus benutzend, erklärten sie die Seligkeit vom Glauben abhängig und fingen dadurch die Menschen, die natürlich alle den Wunsch haben, selig zu werden, ein. Dabei wurde der Begriff des Glaubens viel äusserlicher gefasst als bei Paulus. Denn für Paulus war Glauben nie ein blosses Fürwahrhalten irgend einer Lehre, sondern innerste Gewissheit des göttlichen Erbarmens, die der Mensch in der aufrichtigen Geistesgemeinschaft mit Jesu erfährt. Die Kirche hat in der Folge den paulinischen Begriff des Glaubens stark veräusserlicht und zum Mittelpunkt des Glaubens den Gehorsam gegen den katholischen Episcopat oder die „Kirche“ erhoben.

Jesus hatte nach den synoptischen Evangelien die Seligkeit nicht vom Glauben, sondern von dem Gehorsam gegen Gott oder von der Befolgung seiner Gebote der Liebe und Wahrhaftigkeit abhängig erklärt. Vom Glauben als Mittel zur Seligkeit war dabei nicht die Rede. — *Friede, gegenseitiges Wohlwollen, geistige Freiheit, volle Wahrhaftigkeit ergeben sich aus Jesu Lehre. Was sich aus der eigenmächtigen Überordnung über diese durch die neutestamentlichen Schriftgelehrten ergibt, zeigt die Geschichte. Und was* **deren** *Versprechungen von Seligkeit wert sind, mag jeder für sich entscheiden.*

Matth. V 5/10. VI 14/15. VII 1/2. 12. XXV 31/45. Mark. XI 25/26 u. a.

„Merket ihr noch nichts?“

Marc. 8, 19—23 = Matth. 16, 9—12.

von D. *G. Linder*, deutscher Pfarrer in Lausanne.

Zwei ziemlich gleich lautende Fragen, die eine von Seiten eines gebildeten Laien, die andere von einem im Amte stehenden Geistlichen, Fragen aus Anlass meines Artikels: Die Speisungen der Tausende in den vier Evangelien (diese Zeitschrift 1902. II.) und dahin gehend: haben die Leser den allegorischen Sinn der Speisungserzählungen verstehen können und kann sonst auch das Vorhandensein solcher symbolischer Redeweise nachgewiesen werden? veranlassen mich, die Stellen Marc. 8, 19—23 = Matth. 16, 9—12, die ich angeführt habe, eingehender zu behandeln, da sie zur Beantwortung jener Fragen wesentlich dienen.

Wer diese Stellen sorgfältig liest, wird namentlich zweierlei finden, nämlich:

1. Diese Stellen heben ausdrücklich hervor, dass unter dem Brote die *Lehre* verstanden werden müsse. Sie sind also ein erster Beweis für die Richtigkeit der allegorischen Auffassung (neben dem Worte bei Joh. zu der Speisung der 5000: *ich* bin das Brot des Lebens). Dieser erste Fingerzeig in dem „Merket ihr noch nichts?“ beweist, conform A.-T. Vorlagen[1]) und analog der prophetischen Bildersprache, dass man in christlichen Kreisen an allegorisches Verständnis gewöhnt war, wie es denn auch bei Origenes und Andern noch nachwirkt. Dass die Jünger nun das Verständnis, dass es sich um die *Lehre* und nicht um den Sauerteig resp. das Brot handle, gefunden haben, wird vom Evangelisten konstatirt. Mit Recht fügt aber H. J. Holtzmann in seinem Kommentar zu Marc. 8, 19—23 = Matth. 16, 9—12 hinzu, dass die Jünger damit „nur ein gröberes mit einem leichtern Missverständnis vertauscht hätten.“ In der Tat ist das Verständnis von der *Lehre* noch nicht das volle Verständnis, das die Fragen Jesu über die Speisungen hervorbringen sollen. Es gilt noch weiter zu suchen.

2. Nach Marc. 8 und Matth. 16 hebt Jesus fragend auch die Zahlenverhältnisse der (auch hier ausdrücklich auseinandergehaltenen) zwei Speisungen hervor: Als ich die 5000 sättigte .... Und als ich die 4000 sättigte .... wie viele Körbe blieben da übrig jeweilen? Und die Jünger antworten genau, wie die Speisungsberichte erzählt haben: 12 Körbe und: 7 Körbe. Diese

[1]) Für die Speisungsgeschichten speziell: 2. Reg. 4. 1. Reg. 17. Exod. 16. Nam. 11 und auch (siehe diese Schrift 1902. II.): 2. Reg. 7, 13—20) vgl. auch Gideon und Psalm 107, 4 ff.

Fragen, verbunden mit dem: „Verstehet ihr noch nichts?“, „wie merket ihr noch nichts!“ laden die Jünger und die Leser förmlich zum Rechnen ein. Und ich habe gerechnet, zwar anfänglich ohne Erfolg; denn die erste Erwägung: nachdem 5000 gegessen von 5 Broten und 2 Fischen bleiben 12 Körbe voll Brocken übrig; nachdem 4000 gegessen von 5 Broten und 2 Fischen (7 Broten und ein wenig Fischlein) bleiben 7 Körbe voll Brocken übrig; so haben denn die 5000 weniger gegessen als die 4000? führt offenbar nicht auf die richtige Spur und in dieser Art des Rechnens liegt das gewollte Verständnis nicht. Es gilt tiefer eindringen![1])

Bei näherm Zusehen ist ersichtlich, dass nach den Evangelisten Jesus ganz besonders auf die jeweilige *Zahl der Körbe voll Brocken* mit seinen Fragen hinauszielt, dass auch die Antworten der Jünger diese Zahlen 12 und 7 genau feststellen und dass *im Verhältnis dieser zwei Zahlen unter sich,* und zwar nicht in ihrem mathematischen Verhältnis, sondern in ihrem *symbolischen Verhältnis zu einander* der Kernpunkt der Fragen und Antworten des ganzen Abschnittes und somit auch der beiden Speisungsberichte liegt. Einmal 12 Körbe, das andere Mal 7 Körbe, — das ergibt: 12 Körbe: das für die Juden Übrigbleibende, nachdem die Heiden (5000) gesättigt worden sind; dann 7 Körbe: das für die Heiden Übrigbleibende, nachdem die Juden (4000) gesättigt sind. Und so ergibt sich das Doppelbild: Die Heiden werden mit der „Lehre“ Jesu gesättigt, ohne dass die Juden beeinträchtigt werden. Die Juden werden mit der „Lehre“ Jesu (resp. nach Joh. Ev. mit Jesu dem Lebensbrote selbst) gesättigt, ohne dass die Heiden (5000) verkürzt werden. Zuerst

---

Hier sei das von H. J. Holtzmann in seinem Kommentar zu den Synoptikern (pg. 187 und pg. 191) und zu Joh. Ev. (zu Joh. 6 und Joh. 21 pg. 187 und pg. 203 und N. T. Theol. I 386.) trefflich Beigebrachte in Erinnerung gebracht, speziell das in Bezug auf altchristliche Grabdenkmäler und Abendmahlsbilder unter Hinweis auf Hasenclever: Der altchristliche Gräberschmuck 1886. 228 u. 232 ff. Gesagte, dass auf den Gemälden der Katakomken oft „zwei Fische und einige Körbe mit Brot — meist sind es 5, zuweilen auch 7 oder 12 — erscheinen.“ Ich glaube der letztern Beobachtung als eigne Beobachtung hinzufügen zu sollen, dass nicht nur die Zahl der Körbe überhaupt markirt ist, als Körbe voll Brocken, die *übrig* bleiben, sondern dass auch das Zahlenverhältnis der *anfänglichen* Speisemittel: 5 + 2 als solches in diesen Bildern charakterisirt ist, indem wenigstens ein Bild sieben Körbe enthält, aber in zwei Reihen aufgestellt, von denen die erste 5 Körbe enthält, die zweite innere 2 Körbe, wobei jene 5 Körbe deutlich *Brote* enthalten, diese 2 Körbe je einen *Fisch* (resp. mehrere Fische). So ist auch die *Species* der anfänglichen Speisemittel in ihrem Zahlenverhältnisse richtig wiedergegeben.

haben die Heidenchristen als die scheinbar Bevorzugten darauf gehalten, diese, die erste, Versicherung den Brüdern aus Israel zu geben; darnach, spät, aber nicht zu spät, haben sich auch die Gläubigen aus den Juden dazu herbeigelassen, auf ihr scheinbares Vorrecht verzichtend und ihr scheinbar berechtigtes erstes Schmollen aufgebend, den Heidenchristen zu sagen: ihr seid Brüder und dürft nicht verkürzt werden. So ist wirklich auch der geschichtliche Hergang gewesen. (Vgl. Röm. 15, 8 u. 9.)

So liegt in den Abschnitten Marc. 8, Matth. 16 selbst die im Namen des mahnend fragenden Jesus gegebene Tatsache, dass die Speisungsberichte symbolisch, zeitgeschichtlich-allegorisch verstanden werden sollen und so auch, namentlich von orientalisch-gewöhnten Lesern verstanden werden *können*. Das Johannesevangelium, tiefer gefasst, gibt in seinem ältern, nach Leitworten geordneten Teile A, besonders in dem Unterteile: Prophet noch mehrere solche symbolische (spez. typologische) Anschauungsbilder, unter denen die Hochzeit zu Cana wohl das frappanteste ist.

Fragt man mich aber: So sind denn die Speisungsberichte und ihre 8 (6 + 2 Marc. 8) malige Aufführung in den Evangelien keine geschichtlichen Berichte und speziell keine Wunder, sondern lediglich Gebilde geistreicher Allegorie, der Kunstform? so antworte ich zunächst damit, dass ich die Anhänger des Wunderberichtes auffordere: Macht euch die Konsequenzen des Wunders in den Speisungserzählungen völlig klar: Jesus hat nicht allein viele Tausende [1]) mit Wenigem gesättigt, sondern er hat vorher *gewusst*, ja *wunderbar veranstaltet*, was nun die Kunstform bietet, nämlich dass einmal gerade 5000 da waren, gerade 5 Brote und 2 Fische vorgefunden wurden, gerade 12 Körbe übrig blieben, dagegen das andere Mal gerade 4000 da waren, wieder gerade 5 Brote und 2 Fische (oder 7 Brote und ein wenig Fischlein) vorgefunden wurden, gerade 7 Körbe voll Brocken übrig blieben, also alle die Zahlenverhältnisse in ihren mannigfachen symbolischen Beziehungen wunderbar sich einfanden. Das wäre allerdings das non plus ultra des Wunders, und ich bin begierig, zu vernehmen, ob die Orthodoxie zu dieser Konsequenz des Wunderglaubens sich bekennen will, bisher hat sie sie noch nicht einmal erkannt, obschon dieselbe schon durch die 6 Krüge bei der Hochzeit zu Cana, die auch symbolische Bedeutung haben, und zumal durch die Fragen Jesu in Marc. 8, 19—23 und par. nahe gelegt war.

---

[1]) Ein befreundeter Laie macht mir gegen das Wunder in den Speisungen auch die *Raumfrage* geltend.

Meine Gegenfrage lautet also: Wollt ihr sagen: Wunderbericht, reiner Wunderbericht! oder wollt ihr sagen: Wunderbericht *und* Kunstform! —? Ich sage: nicht geschichtlicher Wunderbericht, sondern Gebilde literarischer Kunstform mit zeitgeschichtlich-symbolischer Spitze, oder, um die Alternative noch bündiger zu bezeichnen: — nicht Wunder, sondern Kunstform!

Willensfreiheit.

Von *R. Blattner,* Pfarrer in Biel.

„Menschenlos!“ lautet der Titel einer Schrift *Christian Schrempf's*, in welcher der Verfasser den Nachweis zu erbringen versucht, dass wir im Grund eine durchaus passive Rolle spielen im Leben, in das wir hineingestossen werden, ungefragt, in dem wir fortgestossen werden, ungefragt, aus dem wir hinausgestossen werden, ungefragt. „Ich lebe nicht“ — erklärt er — „ich werde gelebt. Oder habe ich mein Leben mir gegeben? Nein! — habe ich meine körperliche, meine geistige Anlage mir gewählt? Nein! — Habe ich die Verhältnisse mir bestimmt oder die Personen, die Erlebnisse, die die ersten, fortwirkenden Eindrücke auf mich machten? Nein! Also lebe ich nicht: ich werde gelebt!“

Das mag ja freilich manchem ein blosses Spiel mit leeren Worten scheinen, und so lange des Tages wirrer Lärm uns rings umbraust, wenn holder Freude jubelnder Reigen Herz und Sinne uns gefangen nimmt, und wieder, wenn wir mit aller Kraft uns zur Wehre setzen müssen wider die eherne Umklammerung grimmer, unerbittlicher Not, haben wir weder Zeit noch Neigung, mit dem Problem uns zu beschäftigen, das in jenen Worten angedeutet liegt. Aber wenn auch uns jener bedeutsamen Augenblicke einer naht, da nach des Sängers Wort der Staubgeborne eine Frage frei hat an das Schicksal, da steht mit einem Schlag die Frage nach der Freiheit unseres Willens vor unserer zagenden Seele und heischt gebieterisch eine Antwort. Oder wer ist denn, dem noch nie, wenn er endlich erreicht, was er gewollt, was stürmisch er begehrt, was heiss er ersehnt, das eigene Tun auf einmal seltsam fremd erschien, so fremd, dass er erstaunt sich fragte: Hab' ich das wirklich je gewollt? und wenn ich's wirklich gewollt, wie konnt' ich das denn jemals wollen?

In dieser Fragestellung aber liegt bereits der Hinweis auf die Bedeutung, die das Problem für das praktische Leben unverkennbar besitzt, indem mit der Frage nach der Freiheit des Willens die Frage nach der sittlichen Verantwortung unmittelbar verknüpft erscheint. Denn wenn mein Wille im tiefsten Grund nicht mein Wille war, sondern mir gleichsam aufgedrängt und aufgezwungen durch Ursachen, die ausser mir liegen, über die mir irgend welche Macht nicht zusteht, mit welchem Recht kann man mich dann dafür verantwortlich machen, dass ich das und nicht jenes gewollt?

Und es lässt sich denn auch gar nicht verkennen, dass von allem Anfang an die philosophische Behandlung des Problems von dem Gedanken an diese seine praktische Bedeutung, sei es nun bewusst oder unbewusst, wesentlich beeinflusst wurde. So lange das philosophische Denken von der sokratischen Auffassung beherrscht war, dass Tugend Wissen, Weisheit, Einsicht sei, d. h. dass es lediglich Mangel an Einsicht sei, was die Menschen schlechte Handlungen begehen lasse, folglich niemand freiwillig böse sei, kam der Frage der Willensfreiheit keinerlei erhebliche Bedeutung zu. Dazu gelangte sie erst, als die *Schule der Stoiker* die ewige Notwendigkeit, welche alles nach unabänderlichen Gesetzen erfolgen lässt, zum weltbeherrschenden Prinzip erhob. Indem sie so die lückenlose Verkettung aller Erscheinungen des Lebens unter einander betonte, die jede Willkür ausschloss, musste sie logischer Weise auch den Willen des Menschen in diese alles beherrschende Gesetzmässigkeit einbeziehen und somit die Willensfreiheit des Menschen in Abrede stellen. Und wenn diesem Determinismus der Stoiker gegenüber *Epikur* und seine Schule Einspruch erhoben und bestritten, dass Naturnotwendigkeit alles Geschehens auch das Gebiet des menschlichen Willens umfasse, so geschah es, weil die daraus resultirende Abhängigkeit des Menschen („Sklaverei der Seele" nennt sie Epikur) ihnen unerträglich und des Menschen unwürdig schien.

Trotz dieser offenbaren Rücksicht auf das tatsächliche Leben blieb die Frage zunächst noch eine Gelehrtenfrage, der weitere Kreise ziemlich kühl gegenüberstanden. Allein aus diesem Stadium der akademischen Erörterung trat sie mit einem Schlage heraus, als auf den Trümmern der antiken Kultur das Evangelium seinen glänzenden Siegeslauf begann, und vom römischen Kapitol das Kreuz des Nazareners weithin in die Lande strahlte. Mit seinem herzandringenden Ruf zur Busse und zur Umkehr weckte das Christentum das weltversunkene Geschlecht der Staubgebornen aus dem behaglichen Schlummer satter Sicherheit em-

por, in den die naive Freude an des Erdendaseins farbenfroher Schöne es eingelullt, und verwies die in ihrem stolzen Selbstgefühl Erschütterten auf die Gnade des ewigen Gottes als den einzigen Anker unserer Hoffnung. Es war klar, dass dieser Gedanke bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt, nicht nur zur Leugnung aller Willensfreiheit, sondern in seiner einseitigen Überspannung zur Erschlaffung der sittlichen Energie führen musste, und wie die Lehre der Manichäer bewies, tatsächlich denn auch führte.

So war es denn weniger ein Postulat seines philosophischen Denkens als vielmehr das Interesse der Stärkung der sittlichen Kraft der Menschenseele, das den britischen Mönch *Pelagius* die Freiheit des Willens als einen wesentlichen Bestandteil der von Gott dem Menschen verliehenen Ausrüstung betonen liess. Gewiss ist es die Gnade Gottes, lehrte *Pelagius*, die den Staubgebornen in allem fördert, was irgend ein Lob ist und irgend eine Tugend; aber von allem Anfang war der Mensch auf das Gute hin angelegt, und wenn er trotzdem in die Schlingen des Bösen fällt, geschieht das nur, weil er es aus freien Stücken will. Stärkt also seinen Willen zum Guten, stählt seinen ernstlichen Entschluss, auf den Wegen zu wandeln, die den Augen Gottes wohlgefallen, und keine Macht dieser Welt wird jemals imstande sein, ihn zum willenlosen Sklaven erdentsprossener Leidenschaft zu machen. Wenn dem aber in Wahrheit also war, blieb dann die Erlösung, die die Kirche dem in Sünde verfallenen Menschengeschlecht zu vermitteln verhiess, noch eine unbedingte Notwendigkeit? War dann der Mensch nicht imstande, sich selber zu erlösen?

Gegen eine solche Auffassung erhob sich mit all dem Pathos, das nur eine in schmerzlichster Erfahrung herangereifte, in herbstem Kampf errungene Überzeugung einem Menschen zu verleihen vermag, der Kirchenlehrer *Augustin*. „In sein eigenes Leben war der Gegensatz von Sünde und Gnade auf's allerschärfste gefallen," und nichts war ihm so sicher, nichts ihm so gewiss als das Eine, dass er nie und nimmer aus eigener Kraft auf den Weg des Lebens gelangt war, sondern vielmehr einzig und allein Gottes unverdiente Gnade ihn aus dem Verderben erlöst hatte. Gewiss war der Mensch, wie alles, was Gott geschaffen, einst gut aus Gottes Hand hervorgegangen, im uneingeschränkten Besitz der der Freiheit, für oder gegen des Ewigen göttliches Gebot zu entscheiden. Aber von Adam her erbte wie eine ewige Krankheit die Sünde sich fort von Geschlecht zu Geschlecht, und der Mensch verlor nicht nur die Fähigkeit, das Gute zu tun, sondern büsste auch die Fähigkeit ein, das Gute zu wollen. Aus dieser

Verdammung wird allein erlöst, ohne sein Zutun, ohne seinen Willen, wen in seinem unerforschlichen Ratschluss der Ewige dazu prädestinirt hat. Und so seltsam es auf den ersten Blick auch scheinen mag, folgten die Reformatoren, vor allem *Luther* und *Calvin*, den Spuren des grossen Afrikaners, und derselbe Mann, der in seiner Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" einen flammenden Protest wider alle Geistesknechtung, wider allen Gewissenszwang erhoben, vertrat, von der felsenfesten Überzeugung durchdrungen, dass die wahre Freiheit des Menschen einzig und allein in dem Gebundensein in Gott bestehe, mit all' dem Ungestüm, das ihm eigen war, den Standpunkt der Unfreiheit des menschlichen Willens. „Hier stehe ich; ich kann nicht anders!"

Aber hatte schon *Luther* die Erfahrung machen müssen, dass diese Auffassung der Frage Geister wachrief, die er nicht wieder los ward, so stellte sich, als durch das Aufblühen von Kunst und Wissenschaft das Erdendasein immer reicher sich gestaltete und die weltflüchtige Sehnsucht nach Erlösung immer mehr hinter der weltfrohen Betätigung an all' den Kulturbestrebungen der mächtig emporstrebenden Zeit zurücktrat, die Notwendigkeit heraus, die überschäumende Kraft unter die strenge Zucht des Gedankens der sittlichen Verantwortung zu stellen. Die unerlässliche Bedingung aber der sittlichen Verantwortung war und blieb die Annahme, dass der Mensch die Freiheit besitze, zwischen zwei Möglichkeiten, d. h. zwischen Gut und Böse zu wählen, und so kam denn im Lauf der geschichtlichen Entwicklung die Kirche dazu, die Position, die ihre berufensten Vertreter mit so gewaltiger Kraft einst verteidigt, aufzugeben und aus volkspädagogischen Gründen für die Freiheit des menschlichen Willens zu plaidiren. Damit setzte sie sich naturgemäss mit den Vertretern der Philosophie in Widerspruch, die das im Bereich der sichtbaren Natur hundertfach erprobte Gesetz, dass jeder Wirkung eine Ursache zu Grunde liege, auch auf das Gebiet des seelischen Lebens ausgedehnt wissen wollten, und von diesem Standpunkt aus notwendiger Weise zur Leugnung der menschlichen Willensfreiheit gelangten.

Es lässt sich nicht bestreiten, dass ihre Darstellung, sofern sie wenigstens die Frage der Verantwortung des Menschen für sein Tun auf der Seite lassen, in jedem Unbefangenen den Eindruck strenger, lückenloser Folgerichtigkeit hervorruft. Allein die ganze Schwierigkeit des Problems tritt erst zu Tage, sobald man es in Zusammenhang mit der Frage der sittlichen Verantwortung bringt und darüber Aufschluss verlangt, inwiefern die

behauptete Unfreiheit des menschlichen Willens mit der Tatsache des Schuldbewusstseins sich vereinen lasse, das oft genug aus des Menschen Seele allen Frieden scheucht und alle Ruhe. Das ist die gefährliche Klippe, an der so manches mit zwingender Logik gesteuerte Schifflein unrettbar schon gescheitert. Es würde zu weit führen, im Einzelnen die Art und Weise zu verfolgen, in der die Philosophie im Laufe der Zeiten mit dem Problem der Willensfreiheit sich auseinandersetzte, und so mag es denn genügen, soweit das mit wenigen Strichen überhaupt möglich ist, die Stellung zu zeichnen, die unter den modernen Philosophen derjenige zu unserer Frage einnahm, in welchem der Sache des Determinismus wohl der konsequenteste Verfechter erstanden: *Arthur Schopenhauer.*

Vor allem weist *Schopenhauer* darauf hin, dass der vielgehörte Einwand: aber ich kann doch tun, was ich will! durchaus keinen Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens erbringe. „Gewiss kannst du tun, was du willst, und gewiss hängt dein Tun von deinem Willen ab. Aber die Frage ist die, ob du in einem gegebenen Augenblick und unter bestimmten Verhältnissen etwas anderes wollen kannst, als du willst oder gewollt hast. Mit andern Worten: was bestimmt dein Wollen? was gibt deinem Wollen eine bestimmte Richtung?“ Wie alle Objekte der Erfahrung ist auch der Mensch eine Erscheinung in Raum und Zeit, und wie diese alle dem Gesetz der Kausalität unterworfen, d. h. für alles, was er tut, muss ein zureichender Grund vorhanden sein. So wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stoss erhält, so wenig kann ein Mensch von seinem Stuhl aufstehen, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder wegtreibt. Und wieder ist es ein Motiv, das in ihm einen Entschluss hervorruft; so oft der Mensch etwas will, ist es ein Motiv, d. h. ein ausser ihm liegender Anstoss, der dieses Wollen in ihm zustande bringt. Dieses Motiv braucht nun freilich nicht immer etwas sinnlich wahrnehmbares zu sein, sondern es kann ebenso gut ein Gedanke sein, den er in seinem Kopfe mit sich herumträgt, wie der Mensch auch vermittelst seines Denkvermögens die verschiedenen Motive in beliebiger Reihenfolge sich vergegenwärtigen kann, um sie seinem Willen vorzuhalten, was man im täglichen Leben überlegen heisst. Aber schliesslich wird eben doch das stärkste dieser Motive den Ausschlag geben und seinen Willen bestimmen.

„Denken wir uns einen Menschen, der auf der Gasse stehend, sich sagen würde: Es ist 6 Uhr abends; die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen, oder ich kann

in den Klub gehen; ich kann auch auf den Turm steigen, um die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen, ich kann diesen oder jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Tor hinauslaufen in die weite Welt und nie wiederkommen. Das alles steht bei mir, ich habe die volle Freiheit dazu. Ich tue aber jetzt von alledem nichts, sondern gehe freiwillig nach Hause zu meiner Frau!" Das ist — meint *Schopenhauer* gerade so, als wenn das Wasser sprechen würde: ich kann hohe Wellen schlagen (ja, im Meer und Sturm), ich kann schäumend und sprudelnd herunterstürzen (ja, im Wasserfall); ich kann als Strahl in die Luft steigen (ja, im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja, bei 80° Wärme), tue jedoch von alledem nichts, sondern bleibe freiwillig ruhig und klar im spiegelnden Teich! „Wie das Wasser jenes alles nur kann, wenn die bestimmten Ursachen zum einen oder andern eintreten, ebenso kann der Mensch, was er zu können meint, nicht anders als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich; dann aber muss er es so gut wie das Wasser, falls es in die entsprechenden Umstände versetzt wird. Sein Irrtum, dass er alles jenes gleich jetzt könne, beruht darauf, dass seiner Phantasie im Moment nur ein Bild gegenwärtig sein kann und für diesen Augenblick alles andere ausschliesst. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschliessender Motive unter steter Begleitung des innern: ich kann tun, was ich will! dreht sich gleichsam der Wille wie eine Wetterfahne auf wohlgeölter Angel und bei unstätem Wind sofort nach jedem Motive hin, das die Einbildung ihm vorhält, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkt fixiren, was blosse Täuschung ist."

So ist also der Wille des Menschen bedingt durch die auf ihn wirkenden Motive, die allerdings je nach der Beschaffenheit des Willens, d. h. je nach seinem Charakter bei jedem Menschen wieder anders wirken. Aber immer wird dasselbe Motiv bei demselben Menschen auch denselben Willensentschluss hervorrufen, und zu erwarten, dass ein Mensch bei demselben Anlass das eine mal so, das andere mal anders handeln werde, ist nach *Schopenhauers* Überzeugung so ungereimt, als wenn man erwarten wollte, dass derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Sommer Birnen tragen werde. Deshalb ist der Wunsch: hätte ich das doch nie gewollt! törichte Selbstquälerei und heisst etwas unmögliches wünschen; denn ich würde es unter denselben Umständen immer wieder wollen, weil ich es wollen musste in kraft der speziellen Beschaffenheit meines Willens und

in kraft der Motive, die auf diesen meinen so beschaffenen Willen wirkten.“ „Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, seiner Ansichten steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der eigentliche Mensch, immer derselbe. Wie er in einem Fall gehandelt hat, so handelt er unter völlig gleichen Umständen wieder. Deshalb ist es eine Torheit, zu meinen, dass man den eigenen Charakter oder den Charakter anderer jemals ändern könne. Von der Wiege bis zum Grabe steuert der Mensch auf sein naturbestimmtes Augenmerk los, in welchem er seine Befriedigung zu finden hofft. Mit den Jahren gewinnen wir weiter keine Ausbeute, als dass wir Illusionen, welche wir von uns selbst und andern uns machten, los werden und uns selbst und andere kennen lernen. Gegen das Ende unseres Lebens geht es daher zu, wie gegen das Ende eines Maskenballs, wenn die Masken abgelegt werden. Jetzt erblickt man die, mit denen man während des Lebens in Berührung kam, mit ihrem wahren Angesicht und erfährt, wer sie eigentlich gewesen; aber zugleich erfährt man auch, wer man in der Tat selber eigentlich war, nachdem Zeit und Erfahrung alle Illusionen verscheucht! So findet *Schopenhauer* denn auf der ganzen Linie nur bestätigt, was der grosse Sänger einst gesungen:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald du fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein; dir kannst du nicht entfliehen.
So sagten schon Sibyllen, so Propheten,
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt!

Den tiefen Wahrheitsgehalt, der diesen Ausführungen innewohnt, wird kein Einsichtiger je verkennen, und es hiesse geradezu, sein Auge vor den unleugbaren Tatsachen der täglichen Erfahrung verschliessen, wenn man in Abrede stellen wollte, dass auch das Leben des Staubgebornen ein Teil jener ewigen Ordnung ist, die alles, das grösste wie das kleinste umfasst und jedes Dasein nach ihren unverbrüchlichen Gesetzen regelt. Was der grosse Prophet des alten Bundes mit all der Inbrunst einer gottergebenen Seele demütigen Herzens bekennt: „Des Menschen Tun steht nicht in seiner Gewalt und steht in Niemandes Gewalt, wie er wandle und seinen Gang richte!“, das drängt sich mit zwingender Gewalt auch dem selbstherrlichen Denken des modernen Menschen auf, wenn er wenigstens unbefangen und vorurteilslos an die Dinge herantritt und den Mut besitzt, einen Gedanken bis ans Ende zu denken.

So erhebend, so herzerquickend es auch immer klingen mag, das stolze Wort, das *Schiller* einst gesprochen: „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und wär er in Ketten geboren!“ — vor dem unerbittlichen Licht der unverhüllten Wirklichkeit vermag es nun einmal nicht zu bestehen. Einmal übernahmen wir von allem Anfang an im Guten wie im Bösen unweigerlich das Erbe unserer Vorfahren, und die moderne Medizin bringt mit ihrem Begriff der hereditären Belastung einen Wahrheitsbeweis für das alttestamentliche Wort, dass der Väter Missetat heimgesucht werde an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, wie er vollgültiger, erdrückender gar nicht gedacht werden kann. Die Keime der guten wie der bösen Taten, die da verborgen schlummern in des Herzens dunkeln Tiefen, reift bald fördernd bald hemmend die Umgebung heran, in deren Mitte wir uns gestellt sehen, und in so manches Menschenkindes Dasein wirken immer und immer wieder die Eindrücke nach, die in den Tagen seiner Jugend unauslöschlich sich in seine Seele prägten. Zum andern bleibt auch des Einzelnen persönliches Geschick unzertrennlich mit dem gewaltigen Gebilde verknüpft, das für der Erdentsprossenen Geschlecht gewoben wird am sausenden Webstuhl der Zeit, und wie weltfern ein Menschendasein sich auch vollenden mag, es bleibt darum nicht unberührt von dem nimmerrastenden Strom der Entwicklung, und der brausende Sturm, der des wogenden Weltmeers unermessliche Flut bis in ihre tiefsten Tiefen aufwühlt, bringt auch des kleinen Bergsees stille Wasser in stürmische Wallung. Hundertfach bezeugt es die Geschichte und hundertfach bestätigt es des Lebens tägliche Erfahrung, wie der suggestiven Macht herrschender Ideen gegenüber die vielgerühmte menschliche Freiheit schwand, wie wallende Morgennebel schwinden vor dem siegreichen Strahl der Sonne; wie ein grosser Gedanke der Menschen Seele fasste wie mit Sturmesgewalt, zu den schwersten Opfern sie begeisterte, in Kampf und Streit sie trieb und bange Todesnot. Und blieben umgekehrt diejenigen, die als kühne Pfadfinder ihren Zeitgenossen weit vorausgegangen, nicht in so mancher Beziehung doch die echten Kinder ihrer Zeit, des zum unwiderleglichen Beweis, dass keiner, und wär' er noch so hoch gefürstet, über seinen eigenen Schatten hinwegzuspringen vermag?

So ist die Zeit, in der wir leben, der unzerstörbare Untergrund unseres irdischen Daseins, und wie sehr wir auch uns dagegen immer sträuben mögen — wir sehen mit den Augen unserer Tage und hören mit den Ohren unserer Zeit. Bei aller Bewunderung, bei aller Begeisterung, die wir dem Klassischen entgegen-

bringen, übt in Kunst und Literatur das Moderne doch seinen fascinirenden Einfluss auf unser Fühlen und Empfinden, und bis herab auf Form und Farbe unserer Kleidung huldigen wir bei aller sonstigen Eigenwilligkeit dem herrschenden Geschmack und beugen dienstbeflissen uns dem Machtgebot der Mode. „Ich will!“ wie oft klingt dies Wort so stolz von unsern Lippen, und im Grunde ist dies selbstbewusste Wort aus blosser Laune nur gewoben und gedankenloser Nachahmung; lauert hinter dem dräuenden Schild selbstherrlicher Freiheit, den wir mit diesem Worte vor uns halten, blasse, feigherzige Furcht vor dem Urteil der wankelmütigen Welt, eine immer neue Bestätigung des alten Wortes: „Als Originale geboren, sterben wir als Kopien.“ Wer aber standhaft seine Eigenart sich wahrte in allem Wechsel der Zeit, wer unbeirrt vom brausenden Widerstreit der Meinung unentwegt den Weg des Rechtes wandelt und der Pflicht, wer mit einem Wort als ein scharf ausgeprägter Charakter sich erweist mitten unter all den weltabgeschliffenen Dutzendmenschen, ist dessen Wollen nicht durch diesen seinen Charakter gleichsam zum Voraus schon bestimmt, so fest, so unveränderlich, so unwandelbar, dass wer ihn kennt, mit aller Sicherheit zum Voraus schon sagen kann, was der Betreffende in dem gegebenen Fall wollen, wofür er sich entschliessen, wird? Und ohne dass wir uns immer genau Rechenschaft geben würden, rechnen wir doch in unserm Verhalten zu unsern Nächsten recht eigentlich mit der Annahme, dass ihr Wille nicht auf schrankenloser Willkür, sondern vielmehr auf ganz bestimmten Motiven beruhe, und wir bekennen uns, ob auch nicht in ausdrücklichen Worten, wohl aber tatsächlich durch unser praktisches Verhalten zu der Auffassung, die der Dichter Wallenstein einst in den Mund gelegt:

„Des Menschen Taten und Gedanken, wisst!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht;
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln.“

So scheint denn hier endlich einmal, was sonst wohl selten vorzukommen pflegt, die graue Theorie mit den Forderungen des praktischen Lebens Hand in Hand zu gehen. Und doch können wir dieser Harmonie nicht recht froh werden und können, was man uns auch immer dagegen sagen mag, des quälenden Gefühls uns nicht erwehren, dass, wenn in der vorliegenden Frage der Determinismus wirklich das letzte Wort zu sprechen berufen ist,

uns unendlich viel von dem verloren geht, was diesem Erdendasein eigentlich erst Wert und Würde verleiht, und es in unsern Augen erst lebenswert erscheinen lässt. Wenn das weite All in Wirklichkeit starrer, seelenloser Mechanismus nur ist und das Menschendasein einen Teil nur bedeutet dieses gewaltigen Räderwerks, das, selber fühllos, unbekümmert um des Einzelnen wechselndes Geschick seinen ehernen Rundgang vollendet — was soll dann all der Schmerz, die Lust? Wenn die Gegenwart das naturnotwendige Produkt der Vergangenheit nur ist, was hat es dann noch für einen Sinn, über diese oder jene Erscheinung unserer Tage sich zu empören und all' sein Wissen, all' sein Können, seines Lebens beste Kraft einzusetzen, um dem gebeugten Recht, der unterdrückten Wahrheit wiederum zum Siege zu verhelfen? Wenn die Zukunft in Wahrheit uns nur zu bringen vermag, was als strikte Folgerung aus den einmal gegebenen Verhältnissen sich ergibt, wenn der Eintritt eines selbsttätig, schöpferisch wirkenden Gedankens in diese Welt der Naturnotwendigkeit für alle Zeit und Ewigkeit ausgeschlossen erscheint, kann es dann überhaupt noch der Mühe sich lohnen, um diese von allem Anfang her festgenagelte Zukunft irgend welche Sorge sich zu machen? Ist dann der Fatalismus, der mit gekreuzten Armen, unbewegt den Dingen ruhig ihren Lauf lässt, nicht die einzige Weltanschauung, die eines wirklich Weisen wahrhaft würdig ist?

Bewundernd nennt die dankbare Nachwelt diesen oder jenen unter den Staubgebornen den Grossen und flicht leuchtenden Ruhmes unverwelklichen Lorbeer ihm um die Stirne. Standbilder von glänzendem Erz, Denkmäler von schimmerndem Marmor errichtet sie dankerfüllten Herzens den Manen derer, die opfermutig Grosses einst getan, voll Hingebung Herrliches einst errungen. Reisst den Lorbeer weg von ihren Stirnen, stürzt sie um, die ehernen Standbilder alle, zertrümmert sie, die marmornen Denksäulen alle! Denn, die ihr gross, die ihr Helden nennt, sie waren es ja gar nicht in Wahrheit; Handlanger waren sie ja nur, willenlose Werkzeuge blinder Naturnotwendigkeit! Und wir sollten ihnen zu Dank verpflichtet sein für etwas, was sie getan, „der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb"? Oder du freust der Deinen dich von ganzem Herzen und ihre Liebe ist dir ein sicherer Hort, da du geborgen dich fühlst mitten in all' dem Sturm und Drang deines irdischen Daseins. Du Tor! weisst du denn nicht, dass das, was du Liebe, Sorge, Hingebung nennst der Deinen, nicht auf ihrer freien Wahl, auf ihrem freien Willen beruht, sondern ganz einfach das naturnotwendige Produkt ge-

wisser Umstände, gewisser Verhältnisse ist, das zu ändern nicht in ihrer Macht steht? Wer fühlt nicht, wie arm, wie bettelarm, konsequent durchgeführt, eine solche Auffassung unser Leben machen müsste?

Dazu gesellt sich aber ein zweites, und das ist die unbestreitbare, nun einmal nicht wegzuleugnende Tatsache, dass der Mensch für sein Tun sich verantwortlich fühlt, eine Tatsache, die mit der Annahme völliger Unfreiheit des menschlichen Willens sich schlechterdings nicht vereinigen lässt. Und die Versuche, die von deterministischer Seite gemacht wurden, diesen Widerspruch zu lösen, sind nichts weniger als geeignet, den hieraus resultirenden Zwiespalt aus der Welt zu schaffen. Oder ist denn etwa das nagende Gefühl der Reue, das drückende Bewusstsein der Schuld erklärt, wenn *Schopenhauer* ausführt: „Jeder sieht ein, dass die Notwendigkeit seines Tuns eine subjektive Seite hat, dass aber objektiv eine ganz andere Handlung sehr wohl möglich gewesen wäre, wenn er nur ein anderer gewesen wäre“? Viel mag schwer uns auf die Seele fallen, und manches uns von ganzem Herzen leid tun — aber dass wir wir selber, dass wir nicht irgend jemand anders sind, das lässt uns völlig ruhig, weil die Entscheidung darüber nie und nimmer in unsern Händen lag. Oder bedeutet es denn etwa eine Lösung dieses Widerspruchs, wenn andere Vertreter desselben Standpunktes erklären, die Zurechnung einer Tat sei nichts anderes als die Reaktion der Gesellschaft auf die Handlungsweise ihrer Glieder? Die Reaktion, d. h. doch wohl das Urteil der Gesellschaft über die Handlungsweise ihrer Glieder. Allein ist die Gesellschaft in ihren verschiedenen Schichten denn etwa in ihrem Urteil einig? Wird nicht in dem einen Kreise als strafwürdiges Verbrechen taxirt, was in dem andern geradezu als unabweisbare Pflicht gefordert wird? Heben nicht die Einen in den höchsten Himmel, was die andern in den tiefsten Pfuhl der Hölle stossen? Und gerade darin bestand ja die tragische Schuld so manches Menschenkindes, dass es, statt sich selbst getreu, unbekümmert um der Menschen wankelmütig Meinen seinen eigenen Weg zu wandeln, dem Urteil der Menge sich beugte, während umgekehrt, von dunkelm Wahn betört, die Gesellschaft so manchen schon ans Kreuz geschlagen, weil er gewagt, „Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.“ Nein! auf solch schwankem Grunde kann das Bewusstsein nimmermehr gegründet sein, das uns den Himmel schafft auf Erden, aber auch das Leben uns zur Hölle machen kann hienieden.

Das ist ja wohl ohne weiteres zuzugeben, dass dem Deter-

minismus das unleugbare Verdienst zukommt, auf den folgenschweren Zusammenhang hingewiesen zu haben, der zwischen der Gesellschaft und dem einzelnen Menschenkind besteht, und man braucht durchaus nicht auf die Theorie *Lombroso's* vom gebornen Verbrecher zu schwören, um doch den Wunsch zu hegen, dass die Gesellschaft nicht jenen dunkeln Mächten gleichen möge, die den Menschen erst ins Leben hineinführen, um ihn dann schuldig werden zu lassen und der Pein zu überliefern, d. h. mit andern Worten, dass die Gesellschaft ihrer Glieder sich nicht erst dann wiederum erinnere, wenn nichts anderes mehr übrig blieb, als sie hinter dumpfen Kerkermauern zu verwahren. Und ebensowenig lässt sich verkennen, dass die furchtbare Wahrheit des alten Wortes: Was der Mensch säet, das muss er ernten! nie deutlicher, nie herzerschütternder uns vor die Seele tritt, als in dem Lichte einer Anschauung, die mit unerbittlicher Konsequenz das Vergangene mit dem Gegenwärtigen verknüpft und nachweist, dass das, was ein Staubgeborner heute tut, im Grund das unvermeidliche, letzte Glied nur ist einer langen Kette, die weit, unendlich weit zurückreicht.

Unvermeidlich! Wenn es das wirklich war, woher denn der bittere Stachel, den die Reue tief ins Herz uns drückt? Weil wir ihn deutlich wieder vor uns sehen, den bedeutungsvollen Augenblick, da wir, wie einst der Göttersohn der griechischen Sage, am Scheidewege standen, da die Entscheidung sichtlich noch in unsern Händen ruhte und wir noch Herren waren unseres Geschicks. Unvermeidlich? Wenn das unumstössliche Wahrheit ist, wozu dann all' die unendliche Mühe der Eltern und Erzieher, um das heranwachsende Geschlecht? Wozu dann das unablässige Bestreben, die jungen Leute zu freien Persönlichkeiten heranzubilden, die nicht lediglich als verschwommene Abdrücke irgend eines Originals über die Erde wandeln, sondern in Wirklichkeit ihr eigenes Leben leben? Woher denn das heisse Sehnen nach Erlösung aus dieser alle Freiheit erwürgenden Verkettung, das nicht verstummen will auf Erden? „Wir sind es müde — hat *Lagarde* einmal geschrieben — mit Geschaffenem und Gemachtem abgefunden zu werden; wir wollen Geborenes, um mit ihm zu leben, du um du. Aber der Geist ist noch nicht über Haide und Halde gefahren, die Keime träumen noch, und niemand weiss, an welcher Stelle sie träumen. Larven, christlich, jüdisch, hellenisch vermummt, huschen hin und her, ungreifbar und des Greifens unwert, weil nur Schemen, die Beute der Sonne und der Winde, wenn die Sonne nur scheinen und die Winde nur wehen wollten."

Jeder Versuch, in dieser gegebenen Welt der starren Notwendigkeit jemals ausweichen zu können, wird ja freilich immer aufs neue wieder scheitern und scheitern müssen. Darum retteten die, denen es in Wahrheit gelang, ihr eigenes Leben zu leben, ein Leben, von dessen Ertrag wir zehren, als von einem köstlichen Erbgut, sich aus dieser Welt mechanischer Verkettung in eine Welt des Geistes und stellten mit ihrem Glauben, Lieben, Hoffen sich in den Schutz einer weltüberlegenen Macht. Aus dem unerschütterlichen Vertrauen auf diese Macht erwuchs ihnen die wunderbare Kraft, ein Reich der Freiheit sich zu bauen mitten in aller Gebundenheit ihres irdischen Daseins und als wahrhaft Freie zu wandeln durch diese Welt der Unfreiheit. So vor allem jener Eine, der in einem abgelegenen Winkel der Welt, wenig nur beachtet von den Zeitgenossen, in der Blüte seiner Jahre vernichtet, der Welt der Naturnotwendigkeit den vollen Tribut bezahlte und doch in kraft des Geistes, der in ihm mächtig war, eine Umgestaltung aller irdischen Werte zustande brachte und dem weltversunkenen Geschlecht der Erdensöhne ein Ziel voll leuchtender Schöne vor Augen stellte, das über all' das Kleinliche, all' das Enge dieses Daseins hoch sie hinaushebt.

So ist es denn der felsenfeste, unerschütterliche Glaube an das ewige Walten einer weltüberlegenen Macht, der allein von der klirrenden Kette uns befreit, mit der die starre Notwendigkeit alles Geschehens uns gefesselt hält, und in diesem felsenfesten unerschütterlichen Glauben allein finden wir die bedrohte Freiheit wieder und dürfen jenes alten Spruches uns wiederum getrösten:

„Die Kraft ist Schicksal, unser ist der Wille!"

Als die Totgesagten und siehe, wir sind noch am Leben.

Von Prof. *A. Bolliger* in Basel.

Seit der Streit um meinen „toten Gott" und meine tote Theologie zwischen Pfister und mir entbrannt, hat mir ein Theologe aus meiner Nähe in seinem und anderer Namen sein Bedauern ausgesprochen, dass meine Polemik so persönlich ausgefallen sei. Zur Bussstimmung hat er mich nicht gebracht. Ich war doch nicht von der Sophia in abstracto angegriffen worden,

sondern von einem *konkreten* Philosophen und soll nun antworten, wie wenn nicht ein Individuum mit Fleisch und Blut mit seinen persönlichen Gaben und Schranken, sondern die Wahrheit, respektive der Irrtum in abstracto mir gegenüberstünde. Das Recht der persönlichen Polemik liesse sich allenfalls aus der Ethik erweisen; doch darf ich mir diese Mühe hier sparen. Wer das Persönliche meiner Polemik bedauert, der wende sich lieber gegen Lessing und Luther, Paulus und Jesus und lese ihnen Moral wegen ihrer in jeder Zeile persönlichen Polemik. Bis er mit den vieren fertig ist, dürfen die Kleinigkeiten meiner persönlichen Polemik füglich unangefochten bleiben.

Diskutabel ist nun freilich die Art des Persönlichen in der Polemik. Es ist eine billige Forderung, dass auch die „persönlichste" Polemik, wie wir sie z. B. beim Apostel Paulus antreffen, mit Waffen der Gerechtigkeit ausgefochten werde und die Liebe, welche der höchste Kanon all unseres Tuns bleiben muss, nicht verletze. Vielleicht ist es meine Sünde, dass ich in meiner Polemik diese sittliche Ordnung übertreten habe.

Dieser Ansicht ist jedenfalls Pfister laut seinem letzten Aufsatz „Die Unhaltbarkeit der theolog. Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers, Theolog. Ztschr. S. 93 ff." Er wirft mir vor, ich hätte ihn mit einer derartigen Geringschätzigkeit, ja Verachtung behandelt, dass für sachliche Erörterungen nur ein winziges, ja im Grunde gar kein Plätzchen übrig blieb (S. 93); er legt mir zur Last, dass ich ihn nach Kräften zu reizen suche, die Ansichten des Gegners karikire und lächerlich mache, den ernsten Gegner unritterlich beleidige (94), seine Sätze verdrehe (96), ihn anschwärze (100), dass ich dem Eindringling, der sich von Amtswegen in seinem theologischen Hause umsehe, gleich bei der Haustüre ein paar Eimer Spühlwasser über das Kleid schütte (96). Kurz, ich werde der schlimmsten Dinge, der Verletzung von Gerechtigkeit und Liebe, des Ehrabschneidens u. s. w. bezichtigt. Da ist es denn doch wohl an der Zeit, dass ich für öffentlich verübte Sünden auch öffentlich Busse tue *(und dazu weiss Gott mich willig)*, oder aber die Anklage als nichtig erweise.

Ich unternehme das letztere und sage zunächst: Anklagen tut es doch nicht; Anklagen wollen bewiesen sein. Wo hat Pf. den Beweis für mein ehrabschneiderisches Tun erbracht? Er hat im ersten Abschnitt die vornehmsten meiner persönlichen Liebenswürdigkeiten wie Perlen auf eine Schnur zusammengereiht. Macht die liebliche Zusammenstellung nicht auf einen Blick evident, dass ich mir grosse Zungen- resp. Federsünden habe zu Schulden kommen lassen? Ich denke nickt. Pfister tut so, wie wenn

meine Auslassungen über das Hochwasser aus dem Zürcher Oberland, den wunderlichen Philosophus u. s. w. schon *an und für sich* Verunglimpfungen seiner Persönlichkeit seien. Die Sache ist charakteristisch für seine Selbsttaxation; gegen mich beweist sie nichts. Gerechtigkeit besteht unter Göttern und Menschen darin, dass man dem andern gibt, was ihm gehört. Pfister hatte zu beweisen, dass meine ihm unangenehmen Äusserungen diese Grundregel verletzten; ohnedem verliert seine Anklage alles Gewicht. Noch eins: Pf. hat mit der Zusammenstellung meiner ihm unangenehmen Äusserungen das christliche Grundgesetz „Treu sein im Geringsten" verletzt. Und das so: Jede meiner Äusserungen steht an ihrem Ort in dem ihr gemässen Zusammenhang und bekommt im Zusammenhang ihre Begründung und ihr Gewicht. Pfister löst sie aus ihrem Zusammenhang und reiht sie aneinander. Ich verstehe nicht, wie er glauben kann, mir damit eine Anklage zu schmieden. Die Frage ist, ob die anstössigen Dinge an ihrem Ort begründet seien. Pf. hat das Gegenteil nicht bewiesen. Und wenn er es zu beweisen unternähme und wirklich bewiese, so bliebe doch immer noch übrig, dass ich es bona, ja optima fide geschrieben, und die Anklage auf bewusste und absichtlich ungerechte Behandlung des Gegners fällt auch so dahin.

Pf. hat also nicht bewiesen, dass ich die Gerechtigkeit mit Bewusstsein verletzt habe. Aber kann dabei nicht immer noch die Liebe verletzt sein? Ich denke nicht; ich wenigstens kenne keine Liebe jenseits der Gerechtigkeit, und ich verlange von niemand eine die Gerechtigkeit transcendirende Liebe.[1]) Wenn mich ein Bruder mit ernster Belehrung und allenfalls mit Scherz und Witz von meinen Irrtümern und Einbildungen überführt, so übt er gegen mich Gerechtigkeit; aber eben damit übt er auch die Liebe, die er mir schuldig ist. Aber geht es denn nicht wider Gerechtigkeit und Liebe, wenn ich, wie Pf. S. 94 mir vorwirft, die Lacher auf meine Seite zu bringen gesucht habe? Doch wohl nicht. Denn Pf. erklärt daselbst, dass er mir die lachenden Theologen und Philosophen gern überlasse. Also kann es ihn ja nicht grämen, dass ich *die* für mich gewinne, die er in stolzem Selbstbewusstsein so gut entbehren kann.

Beiläufig erlaube ich mir immerhin die Frage: Was hat Pf. gegen das Lachen? Ist es doch etwas wahrhaft Menschliches!

---

[1]) Man vergleiche Röm. 13, 8: Wir sind einander Liebe schuldig, Liebe ist Pflicht, ist Sache der Gerechtigkeit. Diese Schuld ist alle Morgen neu (Schlatter), und wer den Bruder liebt, hat die Gerechtigkeit erfüllt, nicht transcendirt.

Aug und Ohr, Verstand und List, Moral, ja etwas wie Religion haben auch Tiere. Lachen kann nur der Mensch, und ich kann diese spät erworbene hohe Gabe nicht gering anschlagen. Denn der Glaube nicht allein, auch das Lachen ist eine Art Sieg über die Welt, zumal über all ihr hochmögendes, gespreiztes, gesalbtes, feierliches, anspruchsvolles Wesen. Und wir wollen uns in unserm Recht, zu lachen und die, welche herzlich lachen können, auf unsere Seite zu bringen, nicht verkürzen lassen.

Aber Pfister will — daher seine mehr sauren als süssen Worte über die Lacher — ernst genommen sein. Das will jedermann. Aber wer nicht will, dass man ihm auf die Hühneraugen tritt, sorge dafür, dass er keine hat. Wer nicht will, dass man lacht, gebe keinen Anlass dazu! Sehen Sie: Als ich Sie in unsrer Kontroverse über die Wechselwirkung (Theolog. Ztschr. 1901 S. 181) mit herzlicher Zustimmung ein Wort von Hartmanns citiren sah, *das alles enthält, was ich zu meinem Gottesbeweis brauche*, und wie selbstverständlich hinnimmt, was ich mit viel Mühe glaubte beweisen zu müssen, konnte ich mich eben der Heiterkeit nicht erwehren und war ausser Stande, den Rest sehr ernst zu nehmen. Und als Sie mit so grossem rühmlichem Fleiss das, was ich zwischen Ostern und Pfingsten 1878 auf meiner Leipziger Studentenbude zusammengeschrieben, widerlegten, um zu beweisen, dass meine Theologie im Jahr 1900 unhaltbar sei, da wandelte mich wieder die vom Vater geerbte Sünde an. Sie müssen mir wohl oder übel diese Schwäche verzeihen!

Dass Sie sich über mein Käsehändlerverfahren empören, ja dasselbe als eine Ihnen erwiesene Unehre empfinden, ist auffallend. Das von mir gebrauchte Bild ist doch völlig klar: Ich lehnte es ab, mich auf eine Besprechung all Ihrer Einwände einzulassen; denn das hiesse eine Erkenntnislehre und Metaphysik schreiben. Die werde ich einmal schreiben, wenn ich die dazu nötige Zeit resp. Kraft habe. Als Antwort auf Ihre zwei Artikel sollten Sie so Grosses nicht verlangen. Ich hielt mich um so weniger verpflichtet, als Antwort auf Ihren Angriff so Grosses zu leisten, weil Sie in der Hauptsache einen Bolliger angegriffen haben, der zwanzig Jahre hinter mir liegt, mit dem ich mich nicht identifiziren lasse. Ich fühle mich ja freilich mit meinen Jugendwerken in Kontinuität; aber der reife Mann fühlt sich auch in Kontinuität mit dem Embryo, anerkennt aber die placenta und die Eihüllen nicht als Bedingungen seiner *gegenwärtigen* Existenz. Unter dem aber, was mich **jetzt** angeht, habe ich wieder eine Auswahl getroffen; ich habe fünf Ihrer Haupteinwände besprochen. Das ist meine ehrliche Käsehändlermethode,

um Ihr geschmackvolles Wort nochmals zu brauchen. Was haben Sie gegen diese Methode einzuwenden? Ich konnte es sogar bei *einer* Probe, der *ersten*, bewenden lassen, weil nach dieser resp. der von Ihnen akzeptierten von Hartmannschen Erklärung über die Wechselwirkung alles gewonnen ist, was ich für meinen Gottesbeweis bedarf.[1]) Ich habe ein Übriges getan und noch vier andere Punkte diskutirt, alles so ernsthaft wie möglich. Sie stellten mir zwar (S. 93) das Zeugnis aus, dass bei mir für sachliche Erörterung im Grunde kein Plätzchen übrig geblieben sei. Ich bedaure, Ihren hohen Ansprüchen nicht genügen zu können. Ich hielt z. B. meine Darlegung auf S. 50 der „Theolog. Ztschr.", dass die dualistische Formel „Substrat und Energie" absolut eitel ist, und dass eine Polemik gegen meine Theorie der Wechselwirkung von jenem Boden aus ebenso eitel sein muss, für eine brave sachliche Darlegung, aus der Sie mit gutem Willen etwas hätten lernen können.

Wollen wir schliessen? Weil wir doch einmal das Gespräch begonnen, ist es doch vielleicht besser, wenn ich in zwangloser Reihenfolge noch ein paar Punkte zur Sprache bringe:

1. Ich habe mir's verbeten, bei der Erkenntnistheorie und überhaupt der Prinzipienlehre meiner Jugendschriften behaftet zu werden. Aber nachdem nun meine publizirte Erkenntnistheorie „in eine mysteriöse Versenkung" herabgeglitten (S. 99), entbehrt ja meine gegenwärtige Theologie im „Weg zu Gott" der erkenntnistheoretischen Grundlage. Ich räume Ihnen selbstverständlich ein, dass ein theologisches System ohne Erkenntnistheorie ein Baum ohne Wurzel ist. Schloss das für mich die Verpflichtung ein, die Einladung der verehrten Thurgauer Geistlichkeit, in Frauenfeld über Gott zu reden, abzuweisen mit der Be-

---

[1]) Sie versichern mich S. 107 Ihres jüngsten Aufsatzes, dass ich in das von Ihnen citirte Hartmannwort mehr und anderes hineingelegt, als Sie hineingelegt wissen wollten. Ich zweifle nicht daran. Aber gerade das ist ja für mich das Wertvolle, dass Sie, in vollem geharnischtem Waffengang gegen mich begriffen, wider Ihren Willen mein Bundesgenosse werden. Sie mögen sich nun drehen, wie Sie wollen, so sagt das von Ihnen citirte Hartmannwort: „Numerisch verschiedene Substanzen können nicht auf einander wirken." Wo immer also Wechselwirkung vorliegt, ist die numerisch eine Substanz, die Monas, garantirt; die Wechselwirkung kann immer nur innerhalb einer solchen realen Einheit stattfinden. Nun stehen doch die Teile des uns Menschen offenbaren Universums so oder so in Wechselwirkung. Also ist, soweit diese Wechselwirkung stattfindet, die numerisch eine Substanz, die Monas, garantirt. Und damit ist alles gegeben und von Hartmann-Pfister anerkannt, was ich als Basis meiner Theologie brauche. Dass Ihnen das Citat hintendrein ungelegen ist, kann meine Freude nicht stören.

gründung, dass meine gegenwärtige Erkenntnislehre noch nicht publizirt sei? Ich glaube nicht. Ich nahm die Einladung an und setzte von meiner Erkenntnislehre, was in der Einleitung nicht Platz hatte, voraus, wie denn auch jeder andere bessere Referent nicht ab ovo hätte anfangen können.[1]) Ich habe die Annahme der Einladung noch nicht bereut, umsoweniger, weil ich mir bewusst bin, auf festem und redlich erworbenem Erkenntnisboden zu stehen. Es ist doch wohl denkbar, dass ich eine Erkenntnislehre besitze, die ich *bisanhin* der Öffentlichkeit vorenthielt. Gegen diese Möglichkeit poltert Pfister S. 98: „Sei dem, wie ihm wolle, ich weiss es nicht und habe auch als Student diese esoterische Lehre nicht kennen gelernt.“ Diese Äusserung ist mir nun etwas anstössig. Pfister hat bei mir laut Belegbogen an systematischen Vorlesungen den *zweiten* Teil der Dogmatik und die Ethik gehört. Nun weiss er so gut wie ich, dass die erkenntnistheoretischen Prolegomena im *ersten* Teil der Dogmatik müssen gelesen werden; diesen Teil hat er nicht bei mir gehört. Was soll's denn, dass er der Welt pathetisch kundtut, er habe auch als Student meine Erkenntnislehre nicht kennen gelernt. Ist es meine Schuld, dass er nicht dabei war?

2. Ich hatte S. 40 meiner Abwehr dargelegt, dass Kritik und Negation nur dann wohlberechtigt und erbaulich seien, wenn sie von einer besser begründeten Position ausgehen. „Also“ erwidert Pf. S. 102 „hätte ein Materialist, ein Skeptiker, ein Katholik, ein Heide kein Recht, etwaige Widersprüche in protestantischen Lehrgebäuden nachzuweisen? Ist es vielleicht weniger wahr, dass zweimal zwei vier ist, weil es zufällig ein Kyrenaiker gesagt hat.“ O nein. Aber das simile hinkt gerade auf dem entscheidenden Punkt. Daran gerade erinnerte ich mich, dass nicht ein Materialist und Heide meine Theologie angriff, vielmehr ein Pfarrer, der als solcher die Botschaft von einem Gott, der mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte unser Leben lenkt, verkündigt. Eben diesen Satz nun, die Quintessenz aller pastoralen Verkündigung, habe ich für moderne Menschen zu begründen gesucht. Ich habe meine Seele dran gesetzt, die Schwierigkeiten, welche die Bejahung modernen Menschen erschweren, zu beseitigen und in neuen Zungen die alte Botschaft zu verkündigen, dass Himmel und Erde von Gottes Macht, Weisheit und Güte erzählen. Ich suchte das Universum der Erfahrung

[1]) Wollen's doch abwarten, ob Pfister, zum referieren über ein dogmatisches Thema eingeladen, ablehnen wird, weil seine Erkenntnislehre noch nicht gedruckt vorliegt.

von der Gravitation der Staubteile bis zum Glauben, Hoffen und Lieben der Nachfolger Jesu als eine kontinuirliche Urkunde des lebendigen Gottes zu interpretiren. Pfister, der christliche Pfarrer, verwirft meine Interpretation; er tut es mit einer Wärme, wie wenn der Christenheit gerade von meiner Seite die grösste Gefahr erwüchse. Ist es nun nicht begründet, wenn ich sage: Lieber Bruder, es scheint dir verfehlt, dass ich von der Wechselwirkung der Weltelemente ausgehend, das Universum als eine Offenbarung des lebendigen Gottes zu interpretiren suche. Ich hindre dich nicht, meine Sache zu verwerfen, wenn meine Gründe schwach sind. Aber, Lieber, sag' uns doch, welches sind denn deine bessern Realitäten, auf denen die uns gemeinsame Botschaft von Gottes Macht, Weisheit und Güte steht? Du verbrennst die Strohhütte, in der ich den Menschen gegen Wind und Wetter eine leidliche Unterkunft schaffen wollte. Werden sie sich unter freiem Himmel besser befinden? Hättest du nicht dein besseres Haus erst errichten sollen, eh' du die Hütte verbranntest? Verstehen wir uns nun? Einem Atheisten erlaube ich die nackte Negation. Von einem Theologen erbitte ich die bessere positive Tat. Sie wissen doch, wie von der Bibelkritik die Gemeinde erschüttert ist. Mir lacht das Herz, weil ich durch Gottes Güte durch alle Mängel der „Schriftoffenbarung" hindurch in eine unfehlbare ewiggegenwärtige Gottesoffenbarung hineinblicke, und ich weiss, dass über kurz oder lang darin die ganze Christengemeinde ihren Trost finden wird. Sie, Herr Pfarrer, haben eine unfehlbare Schrift so wenig wie ich. Da hab' ich denn doch wohl ein Recht, nach den Realitäten zu fragen, auf denen Ihr Zeugnis von Gott steht.

3. Sie nennen es S. 97 anmassend und irreleitend, dass ich meine Theologie als Erfahrungstheologie bezeichne. Es sei ein Titel, auf den fast alle Theologen seit Schleiermacher ein Anrecht hätten. Mach' ich ihnen denn das Anrecht streitig? Wenn Herr N. seine Theologie biblisch nennt, hat er denn damit den Namen für sich gepachtet? Es kann mir nur erfreulich sein, wenn eine ganze Legion von Theologen mit mir auf den Titel von Erfahrungstheologen Anspruch haben; dann reihe ich mich durch den Titel einfach in ihre erlauchte Schar ein. — Dass nun freilich fast alle Theologen seit Schleiermacher auf den Titel von Erfahrungstheologen ein Anrecht hätten, ist eine kühne Behauptung. Haben Sie nichts gehört von den protestantischen Theologen, deren Glaube und Theologie dort anfängt, wo alle Erfahrung aufhört? Haben Sie nichts gehört von den andern, die trotz aller Bibelkritik ihre Theologie nach wie vor auf die

„Schrift“ und ein wie immer marantisch gewordenes Schriftprinzip zu gründen suchen? Gegen beide Klassen richtet sich mein Titel „Erfahrungstheologie“: *Gegen die Schrifttheologen:* Ich weiss, dass wir über das marantisch gewordene Schriftprinzip zurück *müssen* und zurück *können* auf die ewig praesente Uroffenbarung Gottes; ich weiss, dass der lebendige Gott kein endgiltiges Testament und auch nicht zwei gemacht hat; ich weiss, dass er bei uns ist alle Tage und sich zu erfahren gibt. *Gegen die andern:* Ich weiss, dass wir die Erfahrung im Glauben nicht zu transcendiren brauchen; es gilt nur recht zu erfahren und das Erfahrene recht zu verstehen.

Also rede ich von Erfahrungstheologie gegenüber den einen und den andern und freue mich im übrigen, nur einer unter vielen zu sein. Ja, ich lebe der Zuversicht, dass sie so zahlreich werden wie Sand am Meer, und dass die Erde voll wird der Erkenntnis des gegenwärtigen, offenbaren (erfahrbaren) Gottes.

4. Pfisters Bemerkung „Bolliger war gewiss ein überzeugungsvoller lebendiger Christ, ehe er in die Schule Lotzes ging“, veranlasste mich, in meiner Abwehr zu der Aeusserung: „Was weiss denn Pf. darüber, ob ich je, bevor oder nachdem ich zu Lotzes Füssen gesessen, ein überzeugungsvoller lebendiger Christ war. Wer auch nur ein Senfkorn Glauben habe, der werde Berge versetzen, hat Einer gesagt. Ich habe in meinem Leben einige Berge noch nicht versetzt; also ist ja wohl auch das Senfkorn rechten Glaubens eine halbwegs problematische Grösse.“ Da höhnt nun Pf. (S. 105) einerseits über meine Mitleid erregende Bescheidenheit. Anderseits macht er mich darauf aufmerksam, dass ich in andern Äusserungen meine Entwicklung genau so beschreibe, wie er vermutet und seine Annahme haarscharf bestätige. Ich bekenne ja doch, die Sätze, dass ein Gott ist, der mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte die Welt und unser Leben lenkt, herzlich und kräftig bejaht zu haben. „Gewöhnliche Menschenkinder erlauben sich, dies als ein Senfkorn Glauben zu bezeichnen . . . Die Polemik B's. ist hier nicht mehr bloss ein In-Käsestechen, sie wird schon mehr zum Silbenstechen.“

So Pfister. Das kommt nun davon, wenn man meine sachlichen Erörterungen für nichts achtet! Ich bin hier schlechterdings keines Widerspruchs schuldig geworden: Es ist mir eine Beruhigung, in Sachen, ohne es zu wollen, unsern altprotestantischen Dogmatikern nahe gekommen zu sein. Dieselben haben in der Religion drei Momente notitia Dei, assensus, fiducia unterschieden; sie wissen auch, dass die beiden ersten das Vorhandensein des dritten nicht verbürgen. Ganz ähnlich lehre ich und

bleibe dabei: Es ist möglich, eine Erkenntnis Gottes zu haben (notitia) und die Sätze, dass Gott Macht, Weisheit und Güte ist, zu bejahen (assensus) und dabei des Glaubens (fiducia) zu ermangeln. Ich kann alle Gründe für Gottes Existenz, Weisheit und Liebe wissen, ja ich kann in der Lage sein, es andern zu demonstriren wie das Einmaleins und doch in Unglauben wandeln. Ja, wenn ich ein rein noetisches Wesen wäre, so wäre mit der Erkenntnis und dem Assensus des Nus ja alles gewonnen; da aber weit andere überwiegende Potenzen in mir sind, kann auch, wenn der noetische Mensch Gott bejaht, der übrige Mensch ein ungläubiger Tropf sein. Was ich da beschreibe, wiederholt sich ja auf jedem ethischen Gebiet: So mancher weiss in Sachen des Geniessens, des Arbeitens, des Erwerbens u. s. w. das Richtige und gibt dem Erkannten nach dem inwendigen Menschen seine volle Zustimmung; aber er ist ausser stande, sich treu und fest daran zu halten. So habe ich auch den Satz, dass Gott ein Herr ist über schlechthin alle Dinge und mich lieb hat, je und je bejaht, ohne im Glauben an diese Realität den steten Sieg über die Welt und ihre Not zu haben. Ich habe je und je einige fatale Berge nicht oder doch nicht bleibend versetzen können.[1]) Mag Pfister über meine mitleiderregende Bescheidenheit spotten! Ich will bei der Wahrheit bleiben. Was gelegentlich die Jünger Jesu trifft, will ich auch tragen; dieselben haben doch wohl durch die Erziehung und vollends durch den Verkehr mit Jesus eine ansehnliche Gotteserkenntnis sich erworben; und doch müssen sie sich Matth. 17, 20 das Wort gefallen lassen, dass ihnen das Senfkorn des Glaubens fehle. Ich lasse die grossen Herren, die von diesem Hiatus der Erkenntnis und des Glaubens nichts wissen, ihren Weg gehen. Mir aber helfe Gott die grösste Not des Lebens, eben diesen Hiatus, völlig und stetig überwinden!

5. „Wie schade", sagt Pf. (S. 112) „dass der „Antikant" so ohne Sang und Klang geendet hat." Wissen Sie nicht, Herr Pfarrer, dass jeder, den Gott erwählt hat, ein- oder ein paar mal verworfen werden muss, um gerade durch die Verwerfung hindurch zum Siege zu gelangen? Durch den Antikant, meine jugendliche Apologie des Theismus, wurde meine Carriere als Philosophiedozent unmöglich. Aber nicht nur die schöne Austria, sondern auch andere Grossstaaten werden Dei providentia atque hominum confusione regiert. Ich war jetzt nach dem Rat der Menschen

[1]) So ist es kein kleines Leiden, dass ich, bei kleiner Kraft von meinem Lehramt absorbirt, die theologische Prinzipienlehre und Dogmatik, die ich gern längst publizirt hätte, bisanhin nicht druckfertig habe bringen können.

zum Lehrer der philosophischen Propädeutik untauglich; aber nachderhand wurde ich zum Lehrer nicht der Propädeutik, sondern der christlichen Lehre selbst berufen. Dem sang- und klanglosen Begräbnis war eine Auferstehung gefolgt. Ich kann damit nicht unzufrieden sein.

Und nun leben Sie wohl und urteilen Sie inskünftig etwas billiger über mich: Ich bin der moralische Heros nicht, als den Sie mich am Schluss des Dezemberheftes gemalt. Ich bin der Ehrabschneider nicht, als den Sie mich im letzten Juniheft darzustellen beliebten. Nachdem das Pendel Ihres Urteils nach rechts und links so weit ausgeschlagen, wird es vielleicht mit der Zeit sich der gerechten Mittellage nähern.

Dass Sie mich, ob auch etwas unsanft, an die Ausarbeitung meiner Prinzipienlehre gemahnt, danke ich Ihnen. Dass Ihnen das Warten nicht zu lange werden möge, wünscht niemand mehr als ich selbst.

Soll die Kirche organisiren?

Von *Friedr. Meili.*

Die Allgemeinheit dieser Frage wird im Folgenden ihre Präzisirung finden.

Die Kirche muss zusehen, wie der Staat, besonders seit der französischen Revolution, sich immer mehr von ihr ablöst. Auf Rechtsinstitutionen gegründet, die jedem Bürger ganz gleiche Lebensbedingungen sichern, wird der Staat darauf halten müssen, jedes autoritäre Hineinwirken anderer Gewalten, also auch kirchlicher, in seine Sphäre zu verhindern. Wo traditionell solche Einwirkung noch vorhanden ist, wird er Schritt um Schritt auf reinliche Scheidung der Kompetenzen dringen.

Die Kirche wird derart im weiten Umkreis auf ihre ursprüngliche Aufgabe zurückgewiesen, als eine Gemeinschaft der Gläubigen nur mit geistigen Mitteln zu wirken und mehr, wie sie schon im neuen Testamente lesen kann, durch dienen als durch herrschen gross zu sein.

Dieses Zurückweichen aus der Mitwirkung im staatlichen Regiment empfand die Kirche von jeher als eine Minderung ihres Ansehens und ihres Einflusses. Die römische Kirche besonders misst ihren Besitzstand nach dem, wie sie in der Regierung der einzelnen Länder direkte oder indirekte mitredet. Sie weiss die

Macht, die ihr weitherum über die Gemüter zusteht, so wenig zu werten, dass sie z. B. den Verlust des kleinen Kirchenstaates bis jetzt noch nicht verschmerzt hat.

Aber auch in der protestantischen Kirche steckt noch viel von dem katholischen Sauerteig. Wo sie nicht direkte Machtansprüche ans weltliche Regiment stellt, lässt sie sich doch gerne als Stütze des Trones erbitten. In der Reformation mochte es der Kirche schwer fallen, die weltliche Gewalt auf einen Schlag an die geistliche zu tauschen, sonst hätten so klare Köpfe wie Zwingli und Calvin sich nicht so viel von der Aufrichtung eines theokratischen Staatswesens versprochen. Denn auch sie mussten sich sagen, dass schliesslich von der Umwandlung der Gesinnung alles abhängt.

Man hat es dann auch in der protestantischen Kirche nicht verschmerzen können, dass die Dinge nachgerade ganz anders geworden sind. Selbst die Schule will der Staat ja für sich haben. Wie notwendig sich das aus dem Begriff des modernen Staates ergibt, zeigt neuestens wieder der energische Kampf, den Frankreich gegen die römische Ueberwucherung führt. Halten wir Protestanten aber mit Recht dafür, dass dieses Land im Interesse seiner Selbsterhaltung so handeln musste, werden wir es nunmehr auch für unsere Konfession gelten lassen, dass sie mit konfessionellen Übergriffen auf das staatliche Gebiet in römischen Geleisen fährt.

Nun kann sich allerdings im Grossen und Ganzen der gegenwärtige Staat nicht beklagen, dass die protestantische Kirche in erheblichem Masse seine Kreise störe. Ja viele halten dafür, der Staat würde vielleicht noch mehr von der protestantischen Kirche Notiz nehmen, wenn sie, der römischen Kirche gleich, diesen Staat stärker in Anspruch nähme. Katholischer Abusus soll aber für uns Protestanten keinen neuen Usus schaffen, sondern uns nur um so gewissenhafter zum Rechten weisen. Ja, wir meinen, dass der Protestantismus auch nicht einmal auf dem halbamtlichen Boden des Staates für sich beanspruche, was er im völlig organisirten Staat schon längst nicht mehr beanspruchen kann.

Die mächtigste Bewegung des abgelaufenen Jahrhunderts ist wohl die soziale. Sie scheint auch in diesem Jahrhundert nicht stille stehen zu wollen. Dem neu hervorgetretenen vierten Stand will sie die ihm zukommenden Lebensbedingungen, allen Enterbten Heimatrecht in der menschlichen Gesellschaft sichern, den irdischen Besitzstand neu verteilen und vor allem den Arbeiter zu dem vollen Mitgenuss des Arbeitsgewinnes heranbringen. Um ihr Ziel, besonders durch Einwirkung auf die Gesetzgebung

zu erreichen, suchte sich die soziale Bewegung, mit verschiedenem Erfolge zwar, politisch zu organisiren. So wurde sie ein Stück Politik, mitredend im staatlichen Leben. Unrichtiger Weise nun geschah es, dass neben andern Hülfskräften auch die Kirche gegen die Sozialdemokratie in Bewegung gesetzt wurde. Sie sollte nach einem Erlass des preussischen Oberkirchenrates vom Jahre 1890 alles gegen die Sozialdemokratie tun, was ihr in Wort und Schrift möglich sei. Sie soll Gemeinde-Armen-, Kranken-, Frauenvereine, Abend- und Sonntagsschulen gründen und in Arbeiterversammlungen auftreten. Wie gefährlich es war, die Kirche in eine solche Parteinahme hineinzudrängen, illustrirt am besten der Umstand, dass, als in den obern Regionen auf einmal wieder ein anderer Wind wehte, der gleiche Oberkirchenrat 1895 schon sich zu einem direkt gegenteiligen Erlass veranlasst sah, in welchem die Kirche vielmehr aufgefordert wurde, die untern Klassen zur Zufriedenheit und gläubigen Unterordnung unter Gottes Weltordnung zu ermahnen. Nebenbei wurde den Geistlichen, als den Vertretern der Kirche, an hoher Stelle noch bedeutet, von den sozialen Dingen die Hände wegzulassen, dieweil sie doch nichts davon verstünden. Wie viel weiser war die Stellungnahme des badischen Oberkirchenrates, wenn er in einem Erlass des Jahres 1896 u. a. sagt: „Die christlich-sozialen und ebenso die national-sozialen Bestrebungen finden auch bei uns, namentlich unter den jüngeren Geistlichen manche Anhänger. Wir wundern uns darüber nicht. Die gegenwärtige Zeitlage fordert ja alle Wohlgesinnten zum Nachdenken darüber auf, wie die sozialen Zustände zum Wohl des Volks zu bessern und wie den Gefahren, welche durch die sozialdemokratische Bewegung dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft drohen, zu begegnen wäre. Und wer einen Weg zur Hilfe zu sehen glaubt, wird ihn auch bahnen helfen wollen. Wir halten es aber nicht für überflüssig, unsere Geistlichen daran zu erinnern, dass durch derartige, wenn auch noch so wohlgemeinte Bestrebungen, ihr Beruf nicht Schaden leiden darf. Sie müssen sich stets erinnern, dass ihr Amt und ihre Aufgabe ist, das Evangelium zu verkünden und das Reich Gottes in den einzelnen ihnen anvertrauten Seelen zu gründen und zu erbauen, soweit es ihnen möglich ist. Durch die treue Erfüllung dieses Berufes wirken sie im besten Sinne sozial, indem sie den einzelnen Volksklassen die religiösen und sittlichen Pflichten einschärfen, deren Erfüllung zum sozialen Frieden dienen kann. Massnahmen, die staatlicherseits zur Lösung der sozialen Frage getroffen werden sollen, eigentliche staats- und volkswirtschaftliche Fragen überhaupt können nur von solchen mit Nutzen

erörtert werden, die in Politik und Volkswirtschaft besser bewandert sind, als es im allgemeinen den Geistlichen zugemutet werden kann. Die sozialpolitische Tätigkeit der Geistlichen darf nie derart sein, dass sie die Ausübung des geistlichen Amts erschwert, sei es, dass sie zu viel Zeit und Interesse in Anspruch nimmt, sei es, dass sie bei dem einen oder anderen Teil der Gemeinde das Vertrauen zu ihrem Pfarrer zu erschüttern geeignet ist.“ ...

Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass jene beiden Erlasse des preussischen Oberkirchenrates nicht dazu angetan waren, das Ansehen der also ins Parteigetriebe hineingezogenen Kirche zu mehren; die Aufforderung, sich behufs Niederkämpfung der Sozialdemokratie zu organisiren, war nicht vom Guten.

Aber die Kirche kaun doch nicht ruhig mitansehen, wie ihr durch die Sozialdemokratie die Massen noch vollends entfremdet werden? Sie wird sich, wenn auch nicht offiziell, durch freie Organisation sozial gerichteter Vereine dem vierten Stand in die Erinnerung bringen und bemüht sein, ihn der Kirche zuzuführen?

Wichern sprach im Revolutionsjahr 1848 die Hoffnung aus, es lasse sich der Revolution mit wirtschaftlicher Hebung der unteren Klassen und dadurch begegnen, dass diese mit dem Geiste evangelischen Christentums durchdrungen werden. Daraus ergab sich als Pflicht der Christenheit das Suchen der Verlorenen, das Retten und Bewahren der in hunderterlei Weise gefährdeten Existenzen. Dem gegenüber bildete sich hinwiederum, aber freilich erst volle dreissig Jahre nach dem ersten Auftreten Wicherns ein evangelisch-christlicher Sozialismus aus, der der Gesamterscheinung der mancherlei Notstände nachspüren und ihre Ursachen durch eine grosse Reformbewegung aus dem Weg schaffen sollte.

Es hatte lange gedauert, bis die Evangelischen in Deutschland diesen Weg betraten. Die katholische Kirche war bereits voraus gestürmt. Man unternahm es evangelischerseits mit der Gründlichkeit, die sich auf diesem neuen unsichern Boden erst allseitig orientiren wollte. Der Brandenburger Pfarrer *Todt* fängt damit an, in seinem Buche „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft“ im Jahr 1877 eine Darstellung des sozialen Gehaltes des Christentums und der sozialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des Neuen Testamentes zu geben. Die Forderungen der Sozialdemokratie findet er fast durchweg in Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament. Wenn freilich der Sozialismus meine, mit seinen Po-

stulaten auf dem Boden des Atheismus und mit dem Klassenkampf Erfolg zu haben, sei er im Irrtum. Es werde vielmehr Aufgabe eines christlichen Sozialismus sein, die notwendigen Reformen vorzuzeichnen und eines christlichen Staates, sie durchzuführen. Mit *Wagner* und *Stöcker* gründet er einen Zentralverein für Sozialreform auf religiöser und konstitutionell monarchischer Grundlage und ein Organ für sozialistische Propaganda, den „Staatssozialist". Diese, zwar auf breiter religiöser Basis aufgerichtete, aber zu akademisch angelegte Unternehmung hielt nicht lange vor. An ihre Stelle trat die von Stöcker begründete „politisch-soziale Arbeiterpartei", die nun ein rein politisches und zugleich ein wirkliches Arbeiterprogramm aufstellte. Aber, wohl durch die politische Wandelung, welche die Attentate herbeiführten, wurde der Zuzug zu dieser Partei seitens der Arbeiter ein überaus schwacher. Die durch den kleinen Handwerker, kleinen Beamten u. s. w. alimentirte Partei wandte sich in der Folge gegen Manchestertum und Liberalismus, sie wurde antisemisch und nannte sich nicht mehr Arbeiterpartei, sondern bloss noch christlich soziale Partei. In der durch sie inszenirten Berliner Bewegung leistete sie als konservative Parteistütze der Bismarckschen Politik gute Dienste, um, sobald diese nicht mehr nötig erachtet wurden, fallen gelassen zu werden. Durch diese Allianz mit den Konservativen hatte aber Stöckers soziales Prestige überhaupt eingebüsst. Er schied dann auch aus dem evangelisch-sozialen Kongress aus, den er begründet hatte.

Indessen entwickelten sich evangelische Arbeitervereine, von rheinisch-westphälischem Boden ausgehend, derart, dass aus 25, die im Jahr 1885 mit 11,700 Mitgliedern in Deutschland bestunden, bis zum Jahr 1896 schon 350 Vereine mit über 80,000 Mitgliedern geworden waren. Sie standen anfänglich durchaus auf konfessionellem Boden und wie es die rheinisch-westphälischen Verhältnisse mit sich brachten, im Gegensatz gegen Rom. Ihr Programm war ziemlich übereinstimmend Pflege des evangelischen Bewusstseins, sittliche Hebung und allgemeine Bildung, friedliches Verhältnis zwischen Arbeitgebern und -nehmern, Unterstützung in Krankheits- und Todesfällen, Treue gegen Kaiser und Reich. In zweiter Linie kamen die Interessen der Bildung, auch meist mit religiöser Färbung. Erst in dritter Linie kam der soziale Gesichtspunkt, in Gründung von Hilfskassen, Sterbekassen, Arbeiterwohnungs-Baugenossenschaften und Auskunftsstellen zur Betätigung. Es fehlte diesen Vereinen eine weitergehende sozialpolitische Tendenz. Aber auch ihre konfessionelle Seite trat in der Folge zurück, indem es sogar gelegentlich zu einer Kooperation dieser evangelischen mit den katholischen Arbeitervereinen

kam, alles um des mehr und mehr hervortretenden gemeinsamen Gegners willen, der Sozialdemokratie.

Während sich nun aber diese Vereine, besonders unter Führung von *Lic. Weber*, München-Gladbach, in die Bahnen des politischen Konservatismus hineinarbeiteten, strebten die „Jungen" unter *Naumann* eine demokratischere Entwicklung an, die auf ein entschieden soziales Programm hin alle Parteien einigen sollte. Statt der Sozialdemokratie ohne weiteres entgegenzutreten, suchte sie Fühlung mit derselben. Während so in dem Bestand der evangelischen Arbeitervereine sich eine offenkundige Kluft auftat, schien der evangelisch-soziale Kongress auch ferner dazu berufen, ein Sammelplatz dieser sonst auseinanderstrebenden Elemente zu werden, gemäss der Aufgabe, die er sich gestellt: die sozialen Zustände des deutschen Volkes vorurteilslos zu untersuchen, sie an dem Massstab der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und diese selbst für das heutige Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher. Männer wie *Rade, Naumann, Wagner, Harnack* u. a. machen sich mit diesem Kongress zu schaffen, der sich einer gewissen Popularität erfreut. Was Stöcker in diesem von ihm gegründeten Kongress je länger je weniger zu finden vermeinte, das strebt er nun in Gemeinschaft mit *Lic. Weber, Nathusius* u. a. durch die freie kirchlich-soziale Konferenz an. Wenn diese noch nicht den Zuspruch hat, wie die Veranstalter es wohl wünschen, trösten sich die letztern damit, dass ja doch in den Kommissionssitzungen und Verhandlungen die Bedeutung solcher Konferenzen liege. Sie suchen wohl zunächst weniger als in irgend welcher Massenwirkung ihre Aufgabe darin, eine Reihe von Einzelpersönlichkeiten für die richtige Erfassung und Lösung sozialer Probleme zu befähigen.

Ziehen wir das Fazit aus diesen evangelisch-sozialen Bestrebungen, so scheint es uns nicht gerade erfreulich zu sein. Wenn *Stöcker* zwar anfänglich Bibel und Politik grundsätzlich von einander trennt, ist doch der Kirchenmann in all' seinen Schöpfungen evident und der Name kirchlich und evangelisch bekundet durchweg, dass er hiebei immer in erster Linie von religiösen Absichten ausgegangen ist. Und doch hat die erste grosse Unternehmung *Stöckers* im politisch-konservativen Lager geendet. Jene Arbeitervereine aber, die ausdrücklich als evangelische ins Leben traten, kamen so sehr von ihrer ursprünglichen Absicht ab, dass sie selbst in Rheinland-Westphalen mit den Ultramontanen paktirten. Sind also diese Bestrebungen nicht gründlich entgleist? Und war es nicht der alte Irrtum, wenn

mit Vereinen innerhalb der protestantischen Kirche dasjenige angestrebt wurde, wozu die katholische Kirche allerdings Vereine braucht, weil sie keine Gemeinden hinter sich hat? Muss überhaupt gleich organisirt werden, wenn irgendwo eine ausserkirchliche Bewegung, wie z. B. die sozialistische, sich auftut? Das ist doch etwas vom alten Machtanspruch der Kirche, die urbi et orbi ihre Weisungen erteilen und alle Wässerchen immer auf ihre Mühle leiten will.

Wird sich die Kirche nun aber jeglichen Einflusses auf solche Strömungen entschlagen wollen und mit verschränkten Armen zusehen, wie ihr Schifflein ganz aus der Strömung heraus und auf den Ufersand getrieben wird?

Es wurde schon öfters darauf hingewiesen, wie in England die Kirche viel glücklicher als in Deutschland sich der sozialen Bewegung anschloss. Sie habe das Männern wie *Kingsley* zu danken, der 1848 sich so energisch der wiederauflebenden Chartistenbewegung bemächtigte, indem er in den Arbeiterquartieren London-Ostendes einen Aufruf zur sozialen Reformation an Stelle der geplanten Revolution anheftete und unterzeichnete: „Ein arbeitender Pfarrer". Was tat da Kingsley anders als z. B. *Stöcker?* Er ging, um sozial zu wirken, mitten unter die Sozialisten, die den „arbeitenden" Pfarrer aufnahmen und zum Worte kommen liessen. *Stöcker* und seine Nachfolger hielten dafür, der seit Langem organisierte Sozialismus sollte vielmehr zu ihnen kommen. Aber er kam nicht und die vielen Berührungspunkte, die in *Stöckers* Arbeit einerseits und in der Sozialdemokratie anderseits sich fanden, wurden ebenso viele Reibungspunkte. Wird da nicht *Göhre* doch am konsequentesten gehandelt haben, wenn er sagte, um auf die soziale Entwickelung einzuwirken, gehe ich zu den Sozialisten selbst. Und wird diese Art so ganz aussichtlos sein, nachdem die Sozialisten nun doch allerorten mit dem Versprechen, konfessionell neutral zu bleiben, werden Ernst machen müssen? Es ist das ein neuer Hinweis für die Kirche, doch ja ihr Augenmerk immer auf ihre Hauptaufgabe zu richten, religiös charaktervolle Persönlichkeiten zu erziehen und es dann diesen zu überlassen, in jeder Lebenssphäre, wo sie Beruf oder Bürgerpflicht hinführt, ihren Mann zu stehen. All der Kraftaufwand, der in diesen evangelisch-sozialen Vereinen geleistet worden ist, hätte durch die Kirche und auf die individuelle Erziehung angewendet, auch seinen grossen Segen gewirkt. Jede neue Organisation erfordert eine Unsumme von Kraft. Diese, in dem bereits vorhandenen Organismus der Kirche aufgewendet, hätte inhaltlich wohl mehr ausgerichtet.

So werden aber wohl andere Organisationen desto eher am Platz sein, welche direkte darauf ausgehen, die Seelen zu Gott zu führen, eine Bewegung, die um ihrer grossen Ausdehnung willen mit Recht den Namen der „Gemeinschaftsbewegung“ bekommen hat. Wenn man an dieser gegenwärtig drei sich deutlich unterscheidende Strömungen auseinanderhält, so ist es eine wenigstens, die *Blankenburger,* welche sich die Erneuerung der Kirche zum Ziele gesetzt hat. Zu diesem Zwecke wird kirchliches Amt und landeskirchliche Ordnung, Bekenntnis und Gemeindegottesdienst lebhaft mit in den Kreis der Beratung einbezogen. Die Tendenz des alten Pietismus tritt darin wieder hervor, der ebenfalls durch solche Gemeinschaftspflege die Kirchen erneuern wollte. Ohne solche Beschränkung auf die eigne Kirche oder auch nur auf Deutschland — Sektirer, Katholike und alle Nationen sind gleich willkommen — will sie nur die Erbauung aller derjenigen, die Jesum lieb haben. Sie will von Weltaufgaben, die sie aus ihrer stillen Beschaulichkeit ablenken könnte, nichts wissen. Um so energischer verlangt die *Eisenacher* Gemeinschaftsbewegung, dass alle allgemein-menschlichen Fragen der Kultur, Wissenschaft und Politik mit in Diskussion kommen sollen, und je mehr ein Problem die Gegenwart bewege, um so grössere Aufmerksamkeit ihm zuzuwenden sei. Die innere Mission und diejenige in China, die Sektirer des eignen Landes und die Los von Rom Bewegung werden nebst zentralen Glaubensartikeln Gegenstand eifriger Diskussion. Vielleicht verliert sich diese Bewegung in ihrem zuviel wie die andere in ihrem zuwenig praktischer Aufgaben. Beide sind in ihrer gegenwärtigen Anlage uferlos, beide könnten, wenn die bestehenden Landeskirchen vorerst für sie Ausgangspunkt ihrer Bestrebung würden, in dieser und nachher darüber hinaus bedeutsames wirken. Sollten wir aber in der Annahme irre gehen, dass vielleicht just kirchliche Mängel solchen Weiterungen rufen, wie sie eine jede dieser Bewegungen mehr oder weniger klar anstrebt.

Wie viel Arbeit wäre doch in der Kirche selbst für solche rührigen Kräfte, wie die Evangelisation und die Gemeinschaftsbewegung sie in ihrem Dienste vereinigt! Oder sollte die Kirche keinen Raum für sie haben? Sollte sie sich so wenig auf die Unterscheidung der Geister verstehen, dass sie solchen Zuzug zurückweist, statt ihm ein Plätzchen frei zu geben? Das wäre für die Kirche der Anfang vom Ende. Eine deutsche Pastoralkonferenz hat unlängst darüber beraten, was die evangelische Landeskirche aus der Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung lernen und wie sie dieselbe geistig überwinden könnte,

Es wurden Vorschläge gemacht, die wir in Kürze hier mitteilen:

Die Kirche lasse es sich nie an bekenntnistreuen Pastoren fehlen, welche ein grosses Mass von gesundem Pietismus haben.

Sie schaffe die Massengemeinden ab, sorge, dass in den Presbyterien nur ernste Christen sitzen, und stelle die Kirchenzucht wieder her. Die Predigt und auch die Sonntagsblätter sollen noch mehr einen erwecklichen volkstümlichen Ton anschlagen.

Die Kirche sorge für einen gewissen Austausch der geistlichen Kräfte und lasse zu Stadt und Land begabte Pastoren predigen. Die Visitationen sind reichhaltiger als Gemeindefest auszugestalten.

In allen Gemeinden sind Bibelstunden oder Bibelbesprechstunden, Familienabende, sowie Feste der innern und äussern Mission einzurichten.

Die Kirche mache die Laien in grösserm Umfange mobil für den h. Krieg unter Jesu Fahnen und die Liebeswerke der innern und äussern Mission. Sie gestatte auch in freien erbaulichen Versammlungen, unter Leitung und Aufsicht des geistlichen Amtes die Laienpredigt, und ziehe die Laien auch sonst zu kirchlicher Lehrtätigkeit mit heran.

Jede Gemeinde soll ausser der Kirche noch ein grösseres Versammlungslokal, besonders für die Sonntagsabende besitzen.

Man sieht schon aus dieser Übersicht, dass es an allerlei Gesichtspunkten nicht fehlt, wenn man ernstlich auf die Erneuerung kirchlichen Lebens ausgeht. Von den erwähnten Vorschlägen lässt sich mutatis mutandis etwas für die Kirchenverhältnisse eines jeden Landes herausnehmen. Kann man sich vollends dazu entschliessen, auch noch den freien grossen Geist, den die Eisenacher Gemeinschaftsbewegung atmet, in die Kirche einziehen zu lassen, dürfte daraus zumal für deutsche Kirchenverhältnisse ein besonderer Segen erwachsen.

Wir halten also auch angesichts dieser Gemeinschaftsbewegungen dafür, dass das, was hier in so grosser organisatorischer Arbeit und mit so viel Kräfteaufwand ausserhalb der Kirche geschieht, innerhalb derselben viel einfacher und unmittelbar zu ihrem Segen geschehen könnte.

(Schluss folgt.)

† Rud. Schoeller.

Von unserer Gewohnheit, keinerlei Nekrologe in unserer Zeitschrift zu bringen, gehen wir am Grabe dieses bewährten Mitarbeiters unserer Zeitschrift um so lieber ab, als der Verstorbene zugleich eine ganz eigenartige Erscheinung auf theologischem Gebiete darstellt. Denn es ist ein recht seltener Fall, dass ein Mann während und nachdem er als Grossindustrieller eine volle Lebensarbeit erfüllte, mühsame Ehrenämter, wie dasjenige eines deutschen Konsuls in Zürich, aufs sorgfältigste verwaltete, die gleichzeitigen kirchlichen Erscheinungen aufmerksam verfolgt, dass er zur Feder greift, weil manche dieser Erscheinungen seinen Unwillen herausfordern, und nun ein ansehnliches theologisches Rüstzeug, das mit eisernem Willen zurechtgemacht wird, gegen seine Widersacher ins Feld führt. Wir entnehmen hierüber dem Nekrolog, den Hr. Prof. Dr. *Kesselring* dem Verstorbenen in der „N. Zürcher-Zeitung" vom 17. Sept. 1902 widmet, die folgende Stelle:

In den letzten Jahrzehnten seines Lebens, als er durch den Eintritt seiner Söhne in einen grossen Teil seiner bisherigen geschäftlichen Tätigkeit mehr Musse gewonnen hatte, wandte er sich deshalb nicht etwa der Ruhe und dem behaglichen Lebensgenuss zu, sondern richtete sich mit der energischen Hingebung, die ihm Bedürfnis war, noch nach einer ganz neuen Seite. Der Mann des praktischen Wirkens wurde, ohne dieses aufzugeben, noch zum eifrigen, litterarischen Kämpfer, zum gründlichen wissenschaftlichen Forscher. Es war vor allem der Kampf für die Freiheit und Wahrhaftigkeit der religiösen Überzeugungen, im Gegensatz zu hierarchischer Bevormundung und Unterdrückung, der ihn bewegte. Schon vor Jahrhunderten hatten seine Vorfahren als treue Anhänger der Reformation viel zu kämpfen und viel zu leiden gehabt durch den in seinen Heimatgegenden übermächtigen Katholizismus. Seine Jugend war in eine verhältnismässig ruhige und friedliche Zeit gefallen. Aber nach mancherlei Vorboten auf katholischer und auch auf protestantischer Seite kam der ausschliessende, verdammungssüchtige Geist eines zur starren Tradition veräusserlichten Kirchentums zum schneidenden Ausdruck im Syllabus und der Encyklika der Sechziger Jahre und in der Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit 1870. Der preussische Staat eröffnete den Kulturkampf, gab ihn aber bald entmutigt wieder auf. In diesem Zeitpunkt veröffentlichte Schöller eine Reihe von Flugschriften zur Beleuchtung des Rechtes und der Pflicht des Staates gegenüber einer herrschsüchtigen Kirche, teils anonym, teils unter dem angenommenen Namen Michel, mit welchem er das von ihm ersehnte Erwachen des deutschen Volksgeistes aus der Gleichgültigkeit gegen hierarchische Bevormundung andeuten wollte.[1]) 1889 erschien von ihm, immer noch unter dem Namen Michel, ein Werk, eingehender geschichtlicher Untersuchung, worin er

[1]) Gedanken eines Laien über Christentum und Kirche, 1879. Des deutschen Michel Katechismus über den Kulturkampf, 1880. Herr von Puttkammer und die Simultanschulen, 1880. Des Michel Untersuchung betreffend das Recht des deutschen Reichsbürgers auf Religionsfreiheit und dessen Stellung zur römischen Kirche, 1881. Über Toleranz, Glauben und Vernunft, 1882. Die unversöhnliche Feindschaft der römischen Kirche gegen das evangelische Kaisertum, 1883.

von der ersten Berührung der Germanen mit der römischen Kirche an bis zum Ende des Mittelalters den hemmenden und zersetzenden Einfluss der letztern nachwies.[1])

In einer zweiten Periode seiner litterarischen Arbeit wandte er sich, noch tiefer grabend, zur Kritik des kirchlichen Anspruchs auf prüfungslose Unterwerfung durch Vergleichung mit den Anfängen des Christentums[2]) und mit dem Wesen des menschlichen Geistes und der göttlichen Offenbarung[3]) Für das Studium des Neuen Testamentes hatte der schon über 60 Jahre alte Mann noch mit grossem Eifer die griechische Sprache erlernt. Alle seine Schriften von dieser Zeit an zeigen seine eingehende Vertrautheit mit dem Neuen Testament und der Bibel überhaupt, wie seine reiche Kenntnis der wissenschaftlichen Litteratur darüber. Auch mit Vertretern der katholischen Theologie setzte er sich in schlagendster Weise auseinander,[4]) Dem Umfang nach sind seine Schriften dieser wie der folgenden Periode wieder kürzere Abhandlungen. Sie sind sämtlich unter seinem eigenen Namen erschienen, fast alle zuerst in der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz. In der dritten und letzten Periode seiner forschenden und schriftstellerischen Tätigkeit bestrebte er sich, schon innerhalb des Neuen Testamentes den Unterschied aufzuweisen zwischen der ursprünglichen Religion Jesu selbst, als einer Religion der Gesinnungen des Gottvertrauens und der Liebe, der Freiheit und Wahrhaftigkeit, und den, teils durch judenchristliche Gesetzlichkeit, teils durch paulinische und johanneische Anschauungen bedingten Anfängen einer Auffassung des Christentums als einer Religion gläubiger Unterwerfung unter kirchliche Lehrformulirung.[5])

Alle seine Schriften galten im Grunde dem einen grossen Kampf für eine Religion der freien Überzeugung und der lebendigen Gesinnung im Gegensatz zu einer Religion der Satzungsknechtschaft, einem Kampfe, der ebensowohl im Interesse des religiösen Lebens selbst, als im Interesse des Staates und der Kultur unerlässlich ist. Nur dieser heiligen Sache wollte er dienen; alles Phrasentum, alle Gehässigkeit lagen seinem reinen und ernsten Sinne fern. Er wollte anleiten zu selbständiger gründlicher Prüfung; der entschlossene Bekämpfer kirchlicher Unfehlbarkeit machte nicht etwa den Anspruch der Unfehlbarkeit für sich selbst. Manches einzelne in seinen Aufstellungen mag

---

[1]) Die römische Kirche, ihre Einwirkung auf die germanischen Stämme und das deutsche Volk.

[2]) Die Kirche Christi und die christlichen Gemeinden, 1891. Die Onterwerfung der Christenheit durch die Kirche bis zum Ende des Mittelalters trotz des Protestes der Apostelgeschichte und der Evangelien, 1895.

[3]) Über Verkündigungen. die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben, 1897.

[4]) Geschichtschreibung und Katholizismus, 1893. Der Katholizismus als Prinzip des Rückschritts für das Christentum und den Staat, 1898 (gegen Schells Schrift: Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts). Katholizismus und Utramontanismus, 1900 (gegen Hoenbroechs zu weit gehende Unterscheidung der beiden Standpunkte).

[5]) Jesu Religion eine Religion der Liebe, der Tat und Wahrhaftigkeit, nicht des Glaubens, 1901. Welche Faktoren haben zur Gestaltung des kirchlichen Glaubens mitgewirkt? 1902.

die, freilich auch in sich selbst wieder weit auseinandergehende Forschung unvollständig oder unzutreffend finden. Seine Auffassung des Christentums, an dem er mit lebendiger Begeisterung hing, war bedingt durch die in seiner Jugend herrschende rationalistische Richtung: die Art seines geschichtlichen Urteils über Richtungen und Personen erinnert mehr an die subjektive Weise Schlossers als an die objektive Rankes oder Baurs, so hoch er diese Männer hielt. Auf jeden Fall aber ist seine littterarische Lebensarbeit die Frucht der gleichen Gesinnung, die er auch praktisch im Leben betätigte, der treuen, unermüdlichen Hingebung an die höchsten geistigen Ziele ber Menschheit, an Wahrheit, Freiheit, Liebe zu Gott und zu den Menschen.

Seit einem Jahr litt der früher so kräftige Mann an einem Herzübel, das schwere Beklemmungen und im Verlauf auch Wassersucht mit sich brachte. Standhaft ertrug er seine Leiden, und arbeitete weiter, so lange es für ihn Tag war. Am Tage vor seinem Tode, als er bereits bewusstlos mit dem Tode rang, kamen ihm die ersten Exemplare seiner letzten Schrift zu,[1]) für welche er, da er nicht mehr schreiben konnte, die Anordnung getroffen hatte, dass sie seinen Freunden übersandt werden sollten mit der durch einen Stempel aufgedruckten Bezeichnung als „Nachtrag zu seinen kleinen religiösen Abhandlungen, die in den Tagen der Gesundheit seine Freude waren“ und mit seinem herzlichsten Grusse. Am 3. September erwachte er nochmals zu klarem Bewusstsein, nahm voll inniger Liebe und frommer Zuversicht Abschied von all den Seinigen und verschied im Frieden. Sein Andenken bleibt im Segen.

Bücherschau.

Lic. **W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in der Schweizer. Reformirten Kirche.** X u. 521 Seiten gr. 8°. Emmishofen, Hirsch. geb. 8 Fr.

Ein bereits bekanntes Buch, das man nicht mehr anzuzeigen braucht. Für denkende Leser, mit bestimmter Absicht auf Beeinflussung der Gemeinden geschrieben, von guter Ausstattung und durch reichen Bilderschmuck noch ansprechender gemacht, durch Register, Inhaltsübersicht und Kapitelverzeichnis bequem benutzbar eingerichtet, an Stil und Anordnung recht glücklich und — mit höchster Geschäftsgewandtheit empfohlen, so hat dies Seitenstück zu Oehningers Geschichte des Christentums bereits eine grosse Verbreitung gefunden. Sein Inhalt kann uns nur willkommen sein; es ist ein ganzes Glück, wenn endlich die religiösen Seiten der Kirchenentwicklung gründlicher und zusammenhängender dargestellt werden und zwar auch für das „Volk“ geniessbar. Die offiziellen Kirchengeschichtswerke sind entweder ein Zerrbild der Disziplin, weil sie in lauter Paragraphen und Schemata etwas Lebendiges schildern wollen, oder zu hoch. Beides kann dem Hadorn'schen Buch nicht nachgesagt werden. Es herrscht Wärme und Leben darin.

[1]) Der in diesem Heft publizirten.

Gleichwohl stossen dem Leser zahlreiche Bedenken auf. Der Kapitalfehler liegt in der völligen Verwischung des Unterschiedes zwischen dem alten und dem heutigen Pietismus. Derselbe wird blos auf der kirchenpolitischen Wandelung von der notgedrungenen Kirchenfeindlichkeit zum Eintritt *in* die Kirche gezeigt. Letzteres soll immer stärker überhand nehmen: das ist die Tendenz des Werkes! Also ein *Parteibuch* reinsten Wassers. Der Rationalismus wird wie die staatskirchliche Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts mit dem üblichen, durch und durch ungerechten Urteil der Glaubenslosigkeit behandelt. Die moderne Theologie erfährt öftere Erwähnung, aber keine Darstellung, abgesehen von Strauss, der gründlich abgetan wird. So entsteht das Bild, als ob innerliches Leben nur bei den Pietisten gewesen und noch sei, während dieselben doch in der Hauptsache sich durch übertrieben subjektives, chiliastisches und methodistisches Wesen von den in andern und ruhigeren Formen Frommen unterscheiden. *Hadorn nimmt alle Religiosität für seine Partei in Anspruch und vergiftet dadurch das kirchliche Anhänglichkeits- und Zusammengehörigkeitsgefühl des Volkes.* Dagegen hat sein Satz: Ausser der Kirche kein Heil, wenig Bedeutung. Er meint die pietistisch durchsäuerte Kirche.

Dass der Verfasser als Berner seine Vaterstadt ausserordentlich in den Vordergrund stellt und tut, als ob auch zur Zeit Zürichs als „des ersten Orts loblicher Eidgenossenschaft" Bern das unbedingte Haupt der evangelischen Orte und so auch die Quelle des Pietismus gemesen sei — das ist alte Berner Gewohnheit. Wie unsicher auch tüchtigste Gelehrte an der Aare über ostschweizerische Verhältnisse orientirt sind, zeigt Blösch in seiner Geschichte der schweizerisch-reformirten Kirchen und manches wissenschaftliche Ereignis des Tages zur Genüge.

Die psychologische Entwicklung des Pietismus auf dem Hintergrund der grossen Zeitgeschichichte kommt auch insofern zu kurz, als das Gefühl geweckt wird, als habe stets die Frage ganz stabil gelautet: Erweckung oder leeres Formenchristentum, Eifer im Pfarrdienst oder gedankenloses Gehenlassen, Freiheit oder Staatsknechtschaft und was der Einseitigkeiten mehr sind. Dabei zählen die im Einzelnen überraschend feinen und treffenden, auch gegen Pietisten rücksichtslos wahren Urteile nach Hunderten.

Zur stillschweigenden und ausdrücklichen Generalpacht warmherziger und ernstester Frömmigkeit für die dogmatische Rechte gehört auch die Zusammenfassung des modernen religiösen Lebens in den Réveils der West- und die evangelischen Gesellschaften der Mittel- und Ostschweiz. Neben Frau von Krüdener steht in Wort und Bild Lavater und — äusserlich allzuwenig unterschieden — Pestalozzi. Basler Missionshaus und Chrischona, die einstigen Feinde und Konkurrenten, Dorothea Trudel und Meta Heusser, Vinet und die freikirchliche Bewegung der welschen Schweiz neben Pfarrer Hirzel im Straussenputsch — dazu Antistes Finsler und Spittler — alles marschirt auf als Vertreter und Anteilhaber am Pietismus, d. h. an der einzig richtigen Art der Frömmigkeit. Heilsarmee und Methodisten stehen als Freunde ganz nahe, die nicht pietistischen Pfarrer haben in der ganzen Reihe der wirklicken keinen *sichtbaren* Platz.

Meine Kritik mag herb erscheinen; es ist der Gegner, welcher zu Worte

kommt. Er möchte jedem seiner Parteigenossen oder Nichtpietisten das Buch in die Hand legen, weil hier alle Kräfte mobil und die innersten Meinungen der „Evangelischen aufgezeigt werden, weil fruchtbare Anregungen und treffliche Beobachtungen“ in Menge ihm entgegentreten. Dass es eine Propagandaschrift für den Pietismus und nicht für die Kirche ist, erweist zum Überfluss der letzte Satz: „**Solange** evangelisches Zeugnis und Wirken in der Kirche Raum hat, darf der Pietismus sie nicht verlassen; er selbst würde den Schaden zu tragen haben.“ Dass von den liberalen Theologen dieser Raum nie bestritten und dank den liberalen Kirchen- und Staatsverfassungen kein Zwang mehr ausgeübt werden wird, weiss der Herr Verfasser. Wozu trotzdem dies Schielen nach der Freikirche? Warum nicht verschiedene Fähnlein in der Streiterschar aufrichtiger Christen gelten lassen? Ist der moderne Pietismus im strikten Gegensatz zum einstigen ausschliesslich geworden? Dann wird ihn auch dies blos taktische Zusammengehen mit der Kirche nicht vor Schaden bewahren. Aug. Waldburger.

Verein für Reformationsgeschichte, Schriften für das deutsche Volk. Heft 38: **Nottrott, Versuch einer römischen „Reformation“ vor der Reformation.** 56 S. kl. 8°. Niemeyer, Halle. 25 Rp.

Durch quellenmässige Einzelschilderung eines lokal und temporal stark beschränkten aber um so intimer ausgeführten Themas soll und kann augenscheinlich römischer Geschichtsfälschung entgegengearbeitet werden. Ein gutes Kampfmittel! Präzise Treue ist Vorbedingung. A. W.

Gottfried Heer, Glarnerische Reformationsgeschichte. 148 S. gr. 8°. Glarus, Bäschlin. Preis 2 Fr. 20 Rp.

Der Kirchengeschichte des Kantons Glarus dritter Teil. Nach des Verfassers Geschichte des Landes Glarus und seinen zahlreichen kleineren Publikationen wollen wir dies Heftchen lediglich begrüssen als Beweis der unermüdlichen, abgeklärt und dem Volksbedürfnis entsprechend etwas anektotenhaft erzählenden Schaffenskraft des verdienten Mannes. Vivant sequentia! A. W.

Jahrbuch der Gesellschaft für die **Geschichte des Protestantismus in Östreich.** Jährlich 4 Hefte, 16 Bogen gr. 8°. 6 Kronen.

Möchten sich die Abonnenten in unserm Land mehren. Die Zeitschrift ist unseres Interesses sehr wert. A. W.

Revue bénédictine. 18. Jahrgang. Verlag der Abtei Maredsons in Belgien, wo auch die Redaktion residirt. Preis der 4 Quartalhefte von zusammen 450 Seiten gr. 8° 6 Fr.

Eine ernsthafte, schon durch gediegene Ausstattung mit Nachdruck auftretende Vierteljahrsschrift des Ordens, welcher von jeher gelehrte Leute in seinen Reihen zählte und schätzte. Das Kirchen- und Kirchenrechts-Geschichtliche wiegt vor, daneben sind neutestamentliche Exegesen, Edition von Manuscripten, Kirchenmusik und — in der Bücherschau auch philosophische, psychologische und litterarische Fragen besprochen. In der Studie über den Verfasser des athanasianischen Symbols (337—63) wird z. B. Loofs und Kattenbusch neben englischen und französischen Arbeiten zu Rate gezogen. Selbstverständlich steht die Rücksicht auf den eigenen Orden überall im Vorder-

grund. Doch bringt der Umschlag auch die Inhaltsangaben der verwandten Zeitschriften (Le Quinzaine, Revue Générale, Etude de la compagnie de Jésu), ein nachahmenswertes Beispiel für einige unserer auf einander eifersüchtigen theologischen Blätter. A. W.

Th. Seifert, Pfr. in Vorra, Bayern. *Der Christen seliger und heiliger Stand.* 8 Predigten über die Seligpreisungen. 8°, 77 S. Mk. 1. 20. Gotha, G. Schlössmann.

Fertig gedachte, bis ins kleinste Detail überlegte und ausserordentlich schlichte Betrachtungen. Kein geistreiches Feuerwerk, aber nichtsdesto weniger „etwas für besinnliche Leute", ja erst recht für diese, da der Verfasser so praktisch und gedankenreich spricht, dass man gerne zu seinen frischen Bildern zurückkehrt. Die sittliche Bedingtheit aufrichtigen Christentums tritt lebhaft in den Vordergrund. Durch einige Gebete zum „Heiland" erfahren wir den dogmatischen Standpunkt Seiferts.

Zum Vergleichen weisen wir auf die 2 ebenfalls neuerdings erschienenen Behandlungen der gleichen Thematserie von Lühr und Baun hin (Evangelischer Verlag, Heidelberg). A. W

M. W. Sinowitz. *Licht und Wahrheit über Jesus Christus.* Zürich, Cæsar Schmidt, 165 S. gr. 8°. 1. Teil. 3 Fr. Der 2. Teil soll ebensoviel kosten.

Ein ganz tolles Buch! Ein Wunder, dass es einen Verleger gefunden und ein unendlich peinliches Gefühl für jeden tüchtigen Autor, welcher eine Arbeit beim nämlichen Verlag publizirt hat! „Sinowitz" wohnt in Zürich, scheint galizischer Jude zu sein und hat von weitem an der theologischen und historischen Wissenschaft gerochen. Er führt nach der Art ultramontaner Klopffechter, aber ungleich gewissenloser oder — läppischer z. B. Hausrat, J. Burckhart (Zeit Constantins d. Gr.), Schenkels Bibellexikon etc. als Zeugen auf, erklärt zugleich das Deuteronomium als Deuter ono minum, enthüllt, dass „vor dem Neuen Testament als einziges schriftliches Werk das alte Testament bestand", und erfreut den geduldigen Leser durch eine Unsumme von fröhlichen Monstrositäten.

Nun aber die Triebfeder und das Ziel der Herren Autoren! (Denn es sind ihrer viele, wie uns der beigelegte Waschzeddel und auch das Durchblättern des Buches lehrt.) Der Talmud ist das Gefäss aller Wahrheit. Aus redlicher Meinung haben dessen Verfasser das neue Testament und die Kirchengeschichte des Euseb und anderes unterschoben, um durch diese wohlgemeinten Fälschungen die Religion und die Moralität des Volkes kräftig zu unterstützen. Zwischen 1840 und 1906 bereitet sich der Erlös (Erlösung) der Menschheit durch viele Entdeckungen vor; dann kommt der Messias als wahre Civilisation. Die Kabbalisten existiren heute noch in den sogen. Wunder-Rabbinern in Russland und in Galizien.

Drum, o Menschheit hoffe auf das Licht und die Wahrheit aus Galizien, wie sie uns von den Herren Sinowitz präparirt und Cæsar Schmidt servirt werden! A. W.

Gottes Umgebung nach den vorexilischen Schriften.

Ein Beitrag zu den Studien über die Entstehung der Engellehre und die Entwicklung des Monotheismus

von

Adolf Aeberhard, Pfarrer der Waldau in Bern.

Ursprung und Entwicklung der Engellehre wie deren Bedeutung für die Zeit, da die Menschen die Immanenz Gottes sich noch nicht vorstellen konnten — das ist ein Kapitel, welches in den theologischen Werken gemeiniglich schlecht wegkommt, meist nur so nebenbei gestreift wird. Nicht verwunderlich, dass hierüber denn auch die verschiedensten Ansichten kursiren!

Freilich, die auf der alten Inspirationstheorie fussende Orthodoxie wusste viel zu erzählen von den sogenannten Mittelwesen, hat doch ein Theologe, wie der Jenenser *Joh. Gerhard*, ein umfangreiches Werk über die *„Angelologia sacra"* geschrieben. Die Engel mussten natürlich, als in der ganzen Bibel vorhanden, gedacht werden. So noch Prof. *v. Orelli* in seinem (1889 gedruckten) Vortrag: *„Die himmlischen Heerscharen"* und der Pastor *Lämmert: „Die Engel Gottes, ein wichtiges Stück des christlichen Glaubens"* (Stuttg. 1892). Vgl. auch in der Neuauflage der Herzog'schen Realencycl. den Art. *„Engel"* von *Cremer* (im Gegensatz zu der frühern Auflage).

Dagegen schrieb schon vor genau 100 Jahren Professor *Georg Lorenz Bauer* seine *„Hebräische Mythologie"* (Leipzig 1802, 2 Bd.).: Alle biblischen Berichte, welche sich mit dem geläuterten Gottesbegriff und der heliocentrischen Weltanschauung nicht vertragen, sind Mythen, so auch die Erzählungen von Engeln.

Eine grosse Schwenkung und die kritische Schule bestimmend, bewirkte die 1866 veröffentlichte Arbeit von *Kohut: Über die jüdische* **Angelologie** *und* **Daemonologie** *in ihrer Abhängigkeit vom* **Parsismus.**

Unverdientermassen beinahe völlig unbeachtet (wohl der Fremdsprache wegen!) blieben die 1875, 1876 u. 1879 in der „Theol. Tijdschrift" erschienenen Artikel von *Kosters: „De mal'ach Jahve"; „Het onstaan en de entwikkeling der angelologie onder Israel"; „De Cherubim"*. Die Engel sind die beim werdenden Monotheismus zu blossen Mittelwesen herabgesunkenen alten Neben- und Untergötter.

Das Problem, ob und inwieweit eine persische Beeinflussung oder gar Entlehnung stattgefunden habe, wurde von der bekannten Teyler'schen theol. Gesellschaft als Aufgabe gestellt. Den Preis erhielt *Erik Stave* (Dozent an der Universität Upsala) mit seiner Schrift: *„Über den Einfluss des* **Parsismus** *auf das Judentum.“* Die Preisrichter urteilen darüber (auf S. 5 ihres Programmes von 1898): „In der Geschichte des Judentums ist er offenbar gut zu Hause, hier schöpft er selbstständig aus den Quellen. und er hat sehr richtig gefühlt, dass der Einfluss der Ideen Zarathustra's auf das Judentum sich nicht am meisten herschreibt aus, noch sich am meisten geltend macht in der persischen Zeit, sondern vor allem spätern „Zeitströmungen“ zu verdanken ist.“ ...

Um der definitiven Lösung näher zu kommen, müssten wir einerseits die Vorstellungen und Religionsformen aller Völker, mit denen Israel in Berührung kam, genau kennen lernen (was bekanntlich noch lange nicht der Fall ist), und anderseits an Hand der Urkunden des Alten Testaments nachsehen und prüfen, wie die Israeliten selbst sich Gott und dessen ev. Umgebung vorstellten. Letzterer Aufgabe wollen wir uns hier unterziehen und zwar für die vorexilische Zeit, also bevor die Israeliten oder Juden unter persischen Einfluss gerieten. Der Fachgelehrte wird gleich erkennen, dass auch die einschlägige Literatur sehr benützt und verwertet worden ist.

I.

Gottes Umgebung nach dem Propheten Jesajas.

Die *Berufungsvision* Jes. 6 1—11 gehört zu den unangezweifelten, ächten Stücken des Jesajabuches. Nach Duhm[1]) und Marti[2]) bildet sie einen Bestandteil (gleichsam den Eingang) der „Schriften“ (in Jes. 6—8 u. 28—31), welche „das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten“ ausmachen. Ob Jesajas diese Inauguralvision erst gegen Ende seiner Wirksamkeit (701) im Zusammenhang mit dem 30 8 erwähnten „Schriftchen“ oder schon früher niedergeschrieben hat, ist ziemlich belanglos. Je später der Zeitpunkt, mit desto grösserer Reservirtheit und unverfänglicher Objektivität musste sich der Verfechter des einen, gerechten Jahwe über jene wunderbaren Vorgänge aussprechen. Die Vision selbst, sicher datirbar, fällt in das Jahr *740* v. Chr.

Jesaja „sah den Herrn auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen: seine Säume füllten den Tempel, Seraphe standen

[1]) Duhm: „Jesaia“ 1892 in Novack, Handkommentar z. A. T. [2]) Marti, „Jesaia“, 1900 in Marti, Handkommentar z. A. T.

vor ihm", die wiederholt einander — jenen bekannten Spruch — „zuriefen" (6 3) und deren einer dem bestürzten Zuschauer entgegen„flog" (6 6) und dessen Lippen mit einer glühenden (vom Altar genommenen) „Kohle" entsündigte. Da „hörte" Jesaja „die Stimme des Herrn, der da sprach: Wen soll ich senden und wer soll uns gehen?"

Jeder unbefangene Leser wird mit Marti einstimmen in das Urteil: „Das Kapitel ist nicht die Einkleidung einer Idee, die Darstellung eines Gedankens des Propheten, sondern die Erzählung eines Faktums und in erster Linie eines psychologischen Faktums." Dieses von Jesaja mit wenigen Zügen so ergreifend geschilderte Stimmungsbild lässt uns etwas von des neuberufenen Propheten Eindruck ahnen.

Die offenkundige Vorstellung ist:

1. Jahwe, der Herr, wohnt auf Erden — „denn einen himmlischen Tempel kannte man damals noch nicht" (Marti) —;
2. und thront in dem ihm gebauten und von ihm erwählten Tempel, einem irdischen König gleich
3. ist auch umgeben — von Seraphen, die vor ihm stehen, sprechen, fliegen, ihm dienen,
4. und er unterhält sich auch mit ihnen und den übrigen ihn umgebenden übernatürlichen Wesen — denn „in dem Plural לָנוּ sind nicht sowohl die Seraphen als überhaupt die hier freilich nicht besonders erwähnten *Angehörigen der übersinnlichen Welt* eingeschlossen." (Duhm, dem auch Marti beistimmt.)

Wie die genannten, mit je 3 Flügelpaaren versehenen Seraphen eigentlich beschaffen waren, wird nicht näher beschrieben. Marti findet, dass sie in „Menschengestalt" vorgestellt sind; während nach Duhm, sie trotz der „Menschenhand" (Jes. 6 6) „tiergestaltete Wesen" waren wie die auch mit Händen versehenen Cheruben Hes. 10 7 f. Nach den beiden und andern Exegeten steht diese Vorstellung in Beziehung zu Jes. 14 29 und 30 6, Num. 21, Deut. 8, 15, wo שָׂרָף deutlich eine Schlangengestalt ist. In den Schlangen wurde immer etwas dämonisches, irgend ein Ginn" geglaubt. Man denke aber besonders an die eherne Schlange 2. Kön. 18 4, deren Aufrichtung keinem geringern wie Mose zugeschrieben wurde, die bis Hiskia, also noch während des Jesajas Zeit sich im Tempel befand, wo ihr die „Israeliten räucherten".

Der Schlangen vornehmste Aufgabe war, den Zugang zu der Gottheit zu bewachen, „Hüter bei der Schwelle des Tempels zu sein" (Marti), was die merkwürdige Vorschrift Ex. 28 33–35 erklärt und die Funktion der Seraphen in Jes. 6 verständlich macht.

Freilich, die „äussere Objektivität und Realität“ alles dessen, was Jesaja geschaut hat, ist damit „nicht garantirt“. Nur der Einzelne in seiner Ekstase kann solche Gebilde schauen. Allein, wird man auf psychologischem Wege je von etwas überzeugt werden, das einem nicht bereits vorher beschäftigt hätte? Würde ein Jesaja, der grösste Jahweprophet (vgl. 6 3) von Mittelwesen gesprochen, eine übersinnliche Umgebung Gottes geschildert haben, wenn nicht seine Zeitgenossen sich eine solche gedacht, daran geglaubt hätten? Das — abgesehen von dem später noch zu behandelnden Ausdruck: „Jahwe der Heerscharen“ — müsste uns zu denken geben. Es ist aber noch ein anderer, alter und vielsagender Prophetenbericht erhalten.

II.

Gottes Umgebung nach Micha ben Jimla (1. Kön. 22).

Nach den übereinstimmenden Resultaten kritischer Forscher (Benzinger, Kittel etc.) ist der Verfasser (R. 1) der Königsbücher „vorexilisch“. Seinen Quellen gegenüber zeigt sich R. 1 zurückhaltend. Abgesehen von den durch seinen Plan bedingten Auslassungen und von seinen eigenen Zusätzen, nimmt er am Texte selber und an dessen Anordnung keine Änderung vor, soweit wir nachweisen können. Seine Harmonistik, wo zwei Berichte sich zu unterscheiden scheinen, besteht darin, dass er beide nebeneinander stellt. Seine eigenen Bemerkungen weiss er in einer geschickten und den Text nicht störenden Weise anzubringen![1] Was nachexilische Theologen weggestrichen oder geändert haben mögen, ein kurzer Vergleich mit der Chronik zeigt schon, welch ein Schatz alter, leicht herauszuschälender Quellen in den Königsbüchern enthalten ist. — Eine solche ist die *Erzählung von Ahab's Syrerkriegen* und seinem von *Micha ben Jimla* prophezeiten Tod in 1. Kön. 20 u. 22. Unstreitig eine ältere Parallele zur bekannten Eliasgeschichte. Ahab ist hier noch als volksbefreiender Held (vgl. 20 7, 21, 29 f.) und sogar als „barmherziger König“ (20 31—39) dargestellt. Man begreift auch, dass er an jener Seherschar keine sonderliche Freude haben konnte. Die „400 Jahwepropheten“ — statt der 400 Baalspriester! — reden ihm zu Gefallen, und der bedeutendste, Micha ben Jimla, tadelt ihn stets, weissagt ihm nur „Schlimmes“ und „Böses“ (22 8, 18) ähnlich wie dort der ungestüme Elia. Allein, im Gegensatze zu Elia (und dem spätern Jeremia) nimmt Micha an, seine Gegner hätten gar nicht anders

[1]) Benzinger: „Könige“ 1899 in Marti's Hdk. z. A. T.

reden können, weil Jahwe selbst[1]) sie durch seinen „Lügengeist“ betören liess. Schon nach diesen und noch nach vielen Gründen, die Benzinger[2]) zusammengestellt hat, wird man mit ihm annehmen müssen, dass die „Ahabgeschichte älter ist als die Eliageschichte, also Ende des 9. Jahrhunderts“. (Nach dieser Erzählung ist es meist eine frühere Stufe der israelitischen Religion — was später „Baalsdienst“ genannt wurde.) Wie auf dieser Stufe Jahwe vorgestellt wurde, als umgeben von Dienern, seinen Werkzeugen, mit denen er sich sogar beratet (22 20), das ist von Micha (22 19–23) so anschaulich geschildert, dass es keines weitern Kommentars bedarf.

Die Exegeten haben stets mit Recht auf die Verwandtschaft mit dem Prolog von Hiob hingewiesen welchen („das religiöse Volksbuch Hiob“) *Duhm*[3]) (Kom. z. Hiob in Marti's Hdk. z. A. T.) mit gewichtigen Gründen in's 7. Jahrhundert hinaufrückt. Damit fällt auch der einzige Grund dahin, nach welchem einige übereifrige Kritiker meinten, gerade die charakteristischen Verse unseres Visionsberichtes herausreissen und in Frage stellen zu müssen.[4]) Sie mussten scheitern; der ganze Abschnitt 22 13—24 ist von einheitlichem Gusse. Ebenso vergeblich war das Unterfangen der andern Extremen, gerade hier zu rationalisiren. Das steht nun einmal fest, dass auf einer frühern Stufe Jahwe selbst (und nicht Satan) der Urheber des Bösen war. Die Bezeichnung: der רוּחַ „der Geist“ (etwa 30 mal nämlich im A. T. vgl. Kittel z. St.) ist allerdings ein Fingerzeig, wie man sich die Entstehung der Vorstellung von Mittelwesen erklären kann; hier aber ist „der Geist“ nicht mehr „Wind“ (Klostermann) sondern deutlich „eines von den Gott umstehenden Himmelswesen.“

III.

Gottes Umgebung nach dem Elohisten.

Mit den frühprophetischen Anschauungen berührt sich die *elohistische Schrift* (des Hexateuch's), deren Abfassung nach allgemeinerer Annahme um das Jahr 750 v. Chr. anzusetzen ist.

Das bekannteste elohistische Stück ist zweifellos das *Traumgesicht Jakobs zu Bethel* Gen. 28 11, 12, 17—22 (Gen. 28 13—16 ist die jahwistische Parallele). Man wird zu unterscheiden haben zwischen dem noch deutlich durchschimmernden frühern Sinn des überlieferten Stoffes (vgl. besonders V. 18, 22) und der jetzigen

[1]) Vgl. 1. Kön. 12 5; 1. Sam. 26 19; Richt. 9 21 ff. Ex. 4 21; 7 3; 10 1 etc.
[2]) Benzigner: „Kön.“ S. 116, 117. [3]) Hiob 1897 in Martis Hdk. z. A. T. [4]) Kön. 2 13—24.

Auffassung des Verfassers. Leztere ist offenbar die: Bethel — wo so lange der Reichsstempel stand — ist der „heilige Ort“ (11. הַמָּקוֹם = term. tech. für Kultusort. Holz), wo die *Leiter* steht, die zum „göttlichen Palaste“ führt, wo sich das „himmlische Tor“, der Zugang zu Gott befindet (v. 17). Gunkel macht (in seinem Com. z. Gen.) mit Recht auf die „höchst altertümlich naiven Vorstellungen“ aufmerksam. Aus seinem Hause sendet Gott seine Boten auf Erden, diese passiren ein Tor und müssen eine Leiter benutzen. Für den Egypter [1]) befand im Westen des Horizontes sich eine solche von Hathor bewachte Leiter, an der die Seelen Verstorbener zum Himmel hinaufklommen und in den baylonisch-persischen Mithrasmysterien [2]) wird gar von einer aus acht übereinander gesetzten Toren bestehenden Leiter gesprochen. „Diese Himmelsleiter ist eine uralte orientalische Vorstellung.“

Ein ziemlich klares Bild einer Umgebung Gottes bietet uns — trotzdem sie nur als kurzes Bruchstück erhalten ist — *die Sage von Mahᵃ najim. Gen. 32 2, 3.* „Auch Jakob war seines Weges gezogen; da begegneten ihm (oder wie Gunkel übersetzt: „stiessen auf ihn“) die Engel Gottes. Da sprach Jakob als er sie erblickte“:

„מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה“

„Das ist das Heerlager Gottes“ — ein sehr zahlreiches göttliches Heer (vgl. I. Chron. 12 22), wie auch in den germanischen Sagen. Gunkel [3]) vermutet, dass in der unterdrückten Fortsetzung (als Parallele zur jahw. Penuelgeschichte, Gen. 32 23 f.) diese göttlichen Wesen gegen Jakob gekämpft haben. Das klingt plausibler, wie die modernisirende Verblassung Wellhausen's [4]) (Comp. 12), Dillmann's [5]), Holzinger's [6]), wonach hier wie in der Bethelgeschichte und sonst nach *E* die Engel „nichts sagen“, sie „ohne etwas zu sagen, durch ihre blosse Erscheinung eine Gewähr der schützenden Nähe Gottes sind.“ (Holz. z. St.). Wir konstatiren: zur Zeit der Entstehung dieser alten Sage wurden

מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים

Boten, Engel, Gesandte Gottes vorgestellt, die jedenfalls auch etwas zu tun hatten; was, ist hier nicht auszumachen. Diese Stelle zeigt, dass die Fassung von מַלְאָךְ als eines Abstraktums verfehlt ist.

Andere elohistische Stücke berichten ausdrücklich, dass ein Engel redend in der Menschenhandlung eingegriffen hat, so in

[1]) Stern, Egyptische Kulturgeschichte I S. 72. [2]) Vgl. Cumont Mithras in Rocher's Lexikon der griech.-röm. Mythologie II. [3]) Gunkel: „Genesis 1901 in Nowack's Hdk. z. A. T. [4]) Wellhausen: Komposition des Hexateuchs S. 12. [5]) Dillmann Gen. in ex. Hdb. [6]) Holzinger: Gen. in Marti's Hdk. z. A. T.

Gen. 21 8–21 (Parallele zu J. Gen. 16 1–14). Der Vers 17 lautet: „Als nun Gott das Schreien des Knaben hörte, da rief der Engel Gottes der Hagar vom Himmel her zu und sprach zu ihr: Was ist dir Hagar? Sei getrost! Gott hat das Schreien des Knaben gehört, da wo er liegt.“ Gen. 22 11 intervenirt ebenfalls ein Engel. Schlagend ist aber Jos. 5 13 ff. Vor Josua steht plötzlich ein Mann mit gezücktem Schwert, der ihm auf den Ruf: „Freund oder Feind“, antwortet:

לֹא כִי אֲנִי שַׂר־צְבָא־יְהוָה עַתָּה בָּאתִי

Dieser „*Anführer des Heeres Jehovas*“ erscheint und redet wie ein gewöhnlicher Mensch, soll mit dem „gezückten Schwert“ wohl auch nach Menschenart kämpfen — nur wird er in der Regel mit seinem Engelheer unsichtbar bleiben. Leider ist der Schluss seiner Rede nicht erhalten. *Steuernagel*[1]) urteilt u. E. sehr richtig: „Von der Erzählung des *E* sind nur Fragmente erhalten. Da D^2 sich eng an *E* anzuschliessen pflegt (cf. Dtn. § 7 4), so dürfen wir *E* nach D^2 ergänzen. So wird vermutlich auch *E* berichtet haben, dass der Sieg über Jericho vorausverkündet wurde, und dass Josua Anweisungen über die Art der Einnahme Jerichos erhielt. Vermutlich war das Subjekt dieser Offenbarung der שר צבא יהוה (5 13 ff.), so dass sich in *E* an 5 15 Worte des „ „ anschlossen, die 6 2—5 entsprechen und darum von R fortgelassen wurden. Ist dies richtig, dann hat *E* den wunderbaren Sieg wohl aus dem Eingreifen des Engelheeres erklärt, während D^2 ihn von der Lade Jahwes ableitet — eine religionsgeschichtlich interessante Umbildung einer alten Erzählung.“ Hat D^2 *den Engelglauben* bekämpft, frägt sich Steuernagel, etwa weil er zu *Engelkult* führen konnte und so zu Heronenkult, wenn Engel- und Sternenheer zu einander in Beziehung gesetzt wurden. Man denke an die seit Manasse's Zeiten beim beginnenden Untergang des jüdischen Staates wieder auftauchenden alten und eindringenden fremden Kulte.[2])

IV.

In E konservirte frühere Vorstellungen von der Gottheit bez. den Göttlichen.

Im Vorigen wurde bereits angedeutet, dass in der e. Bethelgeschichte deutlich eine andere Vorstellung, eine frühere Religionsstufe durchschimmert. Es ist der *Steinkult*, der sich durch „keine Kunst“ beseitigen lässt. (Vgl. Stade, Saussaye, Marti, Holzinger

[1]) Steuernagel: „Josua“ 1899 in Nowack's Hdk. z. A. T. S. 172. [2]) Vgl. Jer. 7 und 44.

etc.) Jakob schläft am heiligen Ort, eine von den Masseben zu seinen Häupten. War's zufällig (Gunkel) oder eine „absichtliche Incubation. (Stade, Holz.) Auf alle Fälle veranlasste der betreffende Stein Jakob's Traum, nach welchem er schloss, dass dort wahrhaftig der Wohnsitz Elohin's בית אלהים sei. (V. 17). Daher (V. 18) richtete er den Stein zu einer Massebe, zu einem Malstein auf, um ihn als Betyl (Gottesbehausung) kenntlich zu machen, und „goss Oel oben darauf", als Opfergabe für die Gottheit darin.

Auch bei der *Massebe*, die Jakob nach seiner Auseinandersetzung mit Laban errichtet, Gen. 31 45, blickt die kultische Bedeutung noch deutlich durch. An ihre Aufstellung schloss sich ein feierliches Opfer und Opfermahl (31 54).

Ebenso werden Ex. 24 4 von Moses 12 Masseben, wie das folgende zeigt, zu kultischen Zwecken aufgestellt.

In Gen. 33 20, wo ursprünglich בַּצָּבָה und לָהּ, statt בזבח und לוֹ stand,[1]) heisst eine Massebe:

אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

„El, Gott Israels".

„Der Stein und der Gott werden naiv identifizirt." In Gen. 31 13 bezeichnet sich Gott selbst als das numen von Bethel: „Ein Ausdruck, der auch über die Anfänge henotheistischen Gottesglaubens zurückführt." [2])

Während Laban hinging seine Schafe zu scheeren und Jakob seine Flucht vorbereitete, stahl Rahel den oder die Teraphim ihres Vaters, Gen. 31 19; — und der die Flüchtlinge einholende Laban frägt Jakob:

„Warum hast du meinen Gott gestohlen?" [3])

Auch heilige Bäume kommen in E. vor. Eine grosse Rolle spielt z. B. die Eiche bei Sichem.[4])

Endlich wird gerade in *E* ein eigentliches Idol, die „eherne Schlange" נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת auf Moses zurückgeführt. (Num. 21 4–9).

Eine fortgeschrittenere Erkenntnis, wenn auch immer noch eine recht „massive Sinnlichkeit" zeigen einige Anthropomorphismen, welche ebenfalls auf „volkstümliche Vorstellungen" zurückführen. So z. B. der „Finger Gottes", der die „Tafeln beschreibt", Ex. 31 18 b und 32 16; die Art und Weise wie Jahwe mit Moses verkehrt haben soll, Ex. 33 7—11. So oft aber Moses zum Zelte kam, senkte sich die Wolkensäule herab und nahm

[1]) Wellhausen, Composition, S. 50, A. 1; Dillmann Gen. S. 371; Holz. Gen. S. 212/13; vgl. 2 Kön. 12 10. [2]) Holzinger: Einleitung in den Hexateuch 1893, S. 202. [3]) Gen. 31 30 b. [4]) Vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. 1874/78.

ihren Platz an der Tür des Zeltes; dann redete er mit Moses פָּנִים אֶלפָּנִים (Num. 12 8 פֶּה אֶל פֶּה wie ein Mensch mit seinesgleichen. Charakteristisch ist die religiöse Weitherzigkeit gegenüber andern Völkern. Unbefangen wird von dem Einfluss gesprochen, den Moses Schwiegervater, der midianitische Oberpriester auf die Gestaltung der Rechtsordnung ausgeübt. Bileam ist ein „wirklicher Prophet".

Auf der niedern Religionsstufe ist naturgemäss die Sittlichkeit weniger fein und streng. So fiel z. B. von jeher auf: die für unser Empfinden geradezu anstössige Scheinforderung eines kurzen Urlaubs, welche Moses vor Pharao erhebt und die Bestehlung der Egypter. Der die List inspirirende Gott ist — auch bei *E* — der nationale Volksgott.[1])

Diese aufbehaltenen früheren Anschauungen dürften genügen, uns ein Bild der Entwicklung zu geben. Mit Kuenen, Cornill, Holzinger, Krätzschmar wird man nicht umhin können, innerhalb *E* verschiedene Schichten anzunehmen. Darauf hin weist schon die dem *E* eigentümliche Stufenfolge der Offenbarung: In der Urzeit offenbarte sich die Gottheit als Elohim (Pluralform), den Erzvätern als El Schaddaj und am Horeb (Sinai) als Jahwe. Zuerst hatte man in Malsteinen oder sonstigen Kultusobjekten (bei h. Brunnen oder unter h. Bäumen) wohnende numina oder Lokalgottheiten bzw. Dämonen, also *Polydämonismus*. Dann wird dargestellt, wie der Nationalgott, der sich am Horeb dem Moses (als Jahweder Seiende) offenbart, durch List sein Volk befreit und bereichert, in der Wolke mitzieht, im Offenbarungszelt mit Moses „von Angesicht zu Angesicht" redet, und das Gesetz selbst auf die Tafeln schreibt — also eine niedere Stufe des *Henotheismus*. Allein, eine genauere Prüfung zeigt, dass bei der eigentlichen Abfassung der elohistischen Schrift (auf der dritten und letzten Stufe) diese alten Anschauungen und Gebräuche verwertet worden sind, „nicht sowohl, weil sie für den Erzähler selbst lebendig und wertvoll gewesen wären, als vielmehr wieder aus gelehrten Interessen an derlei altertümlichen Sachen."[2]) Die letztern wurden geläutert und umgebildet, oft wohl unbewusst, analog etwa, wie später bei der Christianisirung der deutschen mit den germanischen Göttern und Heiligtümern verfahren wurde. Unter den fremden Göttern, die Jakob, Gen. 35 2—4, beseitigt, sollten sich nach der Meinung der Elohisten wahrscheinlich auch die von Rahel gestohlenen Teraphim befinden — dagegen das ganz natürliche

[1]) Holzinger: „Exodus" 1900 in Martis Hdk. z. A. T. S. 15. [2]) Holzinger's Hexateuch, 203 f., auf dessen vortreffliche Analyse und Charakteristik wir speziell aufmerksam machen.

Vorhandensein des Teraphim im Hause David's. — In der bedeutsamen Offenbarung von Bethel wahrt der V. 12 durch die Leiter mit auf- und absteigenden Engeln die Transcendenz Gottes. Sie versinnbildet den Gedanken, dass Himmel und Erde, Gott und Menschen in Verbindung stehen, dass Gott vom Himmel her durch seine Geister über der Erde waltet, und die Schicksale der Menschen ordnet.[1]) Die eigentliche Grundanschauung ist *monotheistisch*, bzw. die des *Übergangs zum reinen Monotheismus* und in sittlich-religiöser Hinsicht von jenem erhabenen Ernste der ersten Propheten durchweht. Wo nach frühern Anschauungen, wie aus den konservirten noch ersichtlich ist, numina Dämonen hausten und ihr Wesen trieben, erscheinen nun die Melachim, die Boten oder Engel Gottes (von denen unter III die Rede war).

V.

Gottes Umgebung nach der ersten jahwistischen Schicht (J1).

Mit viel sicherer Bestimmtheit kann man die ältere, sogenannte jahwistische Volksschrift in drei Stufen oder Schichten zerlegen. Die Bahnbrecher darin waren Budde und Bruston. Als Ergebnis seiner „streng wissenschaftlichen Exegese" gibt Budde[2]) den „reinen hebr. Text" der Stücke, welche J1 zugeschrieben werden müssen. Es wären dies: Gen. II 4 b—9, 16—25; III 1—9, 20 VI 3 und III 23; IV 1, 2, 16—24; VI 1, 2, 4; X 9 XI 1—9; IX 20—27. Ueber Unterpunkte kann man mit Budde uneins sein. In der Hauptsache jedoch haben die meisten Kritiker seine Resultate als richtig anerkannt.[3])

Sieht man von der an den Schöpfungsbericht des Priesterkodex (P.) anschliessenden Eingangsformel 2 4 b ab, wie überhaupt der ganze Eingang II 4 b—7 ein „Problem"[4]) ist, so wird in der j. Urgeschichte (Gen. II 5—III 24 und VI 1—4) die *Gottheit überall nur auf Erden wohnend* gedacht. Jahwe handelt vollständig nach Menschenart. Aus Ackererde bildet er eine menschliche Figur und um sie zu beleben, haucht er ihr Lebensodem von sich ein. Er pflanzt einen Garten, worin er auch seinem Geschöpf einen Platz anweist. Es kann ihm sogar etwas misslingen: man beachte, wie in Gen. II 18, 19 a die Erschaffung der Tiere begründet wird, und besonders den Nachsatz 20 b: „aber für einen Menschen fand er keinen passenden Beistand" oder Hilfe (עֵזֶר). Während der Abendkühle geht er im Garten spazieren, wobei

[1]) Knobel: „Genesis" 1860. [2]) „Urgeschichte, Gen. 1—12₅", S. 522—531. [3]) Wildeboer: Die Literatur des A. T. 1895. [4]) Vgl. Holzinger, Dillmann, etc. z. N.

„seine Tritte ein Geräusch“ verursachen. Die Entdeckung der Uebertretung könnte man als eine zufällige hinstellen. Zu sich selbst spricht Jahwe: „Fürwahr, der Mensch ist geworden wie unsereins, indem er Gutes und Böses erkennet, dass er nur nicht etwa seine Hand ausstreckt und auch vom Baum des Lebens isst und ewiglich lebt“ (III 22). Deshalb entfernt er die Menschen aus dem Garten und lässt den Zugang durch Keruben bewachen. Jedenfalls regt hier nicht der Befehl des Schöpfers die Dinge an, dass sie aus dem allgemeinen Chaos zur besondern Art sich entwickeln, sondern Jahwe legt überall selbst Hand an und setzt dabei das Bestehen der Welt im ganzen und grossen voraus.[1])

In dem Garten Eden, der (im kritisch angefochtenen V. II 15 b β freilich für den Menschen bestimmt), nach III 8 deutlich ein Gottesgarten, „der Aufenthalt der Gottheit[2]) selbst“ ist, spielt die *Schlange* eine merkwürdige Rolle. Zwar die Frage, ob die Schlange Tier oder Erscheinung eines dämonischen Wesens sei, kann exegetisch nur in ersterem Sinne entschieden werden. „Aber ganz entschieden ist die Figur der Schlange nicht eine freie, rein an die Klugheit des Tieres anknüpfende schriftstellerische Einkleidung oder Motivirung der Lust, von der das Weib gereizt und gelockt wird, sondern ein gegebenes Element der Ueberlieferung[3]). Baudissin[4]) urteilt: „Dadurch, dass die Schlange spricht, ist sie nicht der Sphäre der Tierwelt entnommen, so wenig als Bileam's redende Eselin; denn die Erzählung ist mythischer Art.“ Mit Holzinger wird man anzunehmen haben, dass die Schlange in der mythologischen Grundlage ein feindlicher Ginn oder das Werkzeug eines dem schaffenden Gott feindlichen und entgegenarbeitenden Dämons gewesen ist. Man denkt unwillkürlich an die Schlangenmythen anderer Völker, wie an den Kampf der grossen Schlange — Tiamat gegen die Götter, welch' letztere nach neuern Forschern[5]) das Original der Paradiesschlange sein soll. Doch ist die Entlehnung sehr früh anzusetzen, mit Gunkel zwischen 2000—1500. Wie auf dem ganzen Erdenrund, spielen auch bei den Hebräern sehr früh Schlangenmythen. Man denke an die bereits erwähnte eherne Schlange, an Amos 9 3 und an das Sprüchwort von der Schlangenklugheit, Mth. 10 16. Baudissin bemerkt treffend: „Gerade dass die Schlange dem Menschen Furcht und Grauen erweckt, machte sie im Semitismus, wo die Religion durchaus auf der Furcht vor übermächtigen Wesen beruht, zu einem göttlichen Tiere, von welchem man denn, wie

[1]) Wellhausen: Prolegomena zur israelit. Gesch. S 322. [2]) Wellhausen: Proleganene 321; Holzinger: Gen. S. 38. [3]) Holzinger: Gen. 38; [4]) Baudissin: Stud. zur semit. Relig.-Gesch. I. 280. [5]) Smith, Delitzsch und Gunkel.

von den Göttern überhaupt, bald Wohltaten, bald Heimsuchungen ableitete."

Die Schlange lenkt des Weibes Neugierde auf den *Baum der Erkenntnis* hin. Was hat es mit diesem für eine Bewandtnis? Der „Baum der Erkenntnis" wird in der ursprünglichen Ueberlieferung das gewesen sein, was der „Baum des Lebens" (3 22) jetzt noch ist, ein *Zauberbaum*, dessen Frucht übernatürliche Wirkung zur Folge hatte und deswegen für die Gottheit oder die Götter (Gott und dessen Umgebung) reservirt war. Letzterer ist zwar von Budde [1]) (Urg.) textkritisch angefochten worden; doch hält auch er den Lebensbaum für „eine geläufige alte Volksvorstellung", deren Einschub er auf Rechnung von I 2 setzt. Stade [2]) folgert ganz richtig, dass die beiden Paradiesesbäume, die in der jetzt vorliegenden Gestalt des Paradiesesmythus ursprünglich nicht nebeneinander bestanden haben können, doch derselben mythologischen Betrachtungsweise und demselben Mythenkreise entstammen.

Nachdem die Menschen von den Früchten des Wunderbaumes der „Erkenntnis" genossen hatten, spricht Jahwe Elohim: der Mensch ist geworden

כאחד ממנו לדעת טוב ורע

Das „unsereiner" erklärt sich auf keine Weise als Uebertragung der Umgangssprache auf Gott, sondern Gott fasst sich mit den höhern Geisteswesen, den Gottessöhnen zusammen und erkennt an, dass der Mensch einen die Göttlichen auszeichnenden Vorzug, ein wahrhaft göttliches Gut sich erworben hat. [3])

Budde anerkennt als richtig, dass „das כאחד ממנו Gott mit der ganzen Klasse der höhern Geisterwesen zusammenfasst." „Aber c. 3 22 könnte einen unabsehbaren Schwall geradezu mythologischer Anschauungen mit sich führen" [4]) — gewiss ein freimütiges Geständnis! — Deshalb, um dem bedenklichen „Neid der Götter" und der „beata culpa" zu entgehen, ist es besser, die V. 3 22 u. 24 als Einschübe zu betrachten!" Allerdings stützt Budde sein nur zu scharf- und spitzfindiges Plaidoyer auf weitläufige textkritische Untersuchungen. [5]) Ich gestehe ebenfalls offen, ihm hierin nicht folgen zu können. Nicht nur soll das כאחד ממנו aus Missverständnis von Gen. 11 7 entstanden sein, sondern der aus ganz anderm Zusammenhang herausgerissene V. 6 3 soll ursprünglich an Stelle von 3 22 gesanden haben. Ein solcher Kenner des alten Testaments wie Dillmann, der gewiss nicht im Geruche eines ungläubigen Kritikers stand und der ebensowenig der Mythologie Vorschub leisten wollte, urteilt (S. 82 im Com. zur Gen.): „Ein genügender Grund mit dem Lebensbaum 2 9 auch 3 22—24 (Böhmer) oder 3 22—24 (Budde) aus der ursprünglichen Paradieseserzählung auszuscheiden, liegt nicht vor, vielmehr ist V. 22 durch V. 5 gestützt und gefordert. Vollends die Wendung (Budde 59 ff), dass statt V. 22 ursprünglich

[1]) Budde: Urgeschichte 1883. [2]) Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (Z. A. T. W.) 1894. [3]) Vgl. 2 Sam. 14 17, 20. [4]) Budde: Urgeschichte, S. 57. [5]) Urgeschichte, S. 56—88.

6_3 im Text gestanden habe, ist samt allen daraus abgeleiteten Folgerungen gänzlich unannehmbar, da 6_3 in 6_{1-4} nicht fehlen kann und dagegen hier weder im Ganzen (s. 12_{17} b), noch im Einzelnen (שגג für die Sünde direkten Ungehorsams! der in diesem Zusammenhang ganz fremde Ausdruck בשר!) einen zulässigen Sinn gäbe, ganz abgesehen von der Gewaltsamkeit der vorgenommenen Versetzung." Ähnlich lautende Urteile fällen auch Kuenen in theolog. Tijdschrift 1884, S. 133 ff. u. Riehm in Stud. u. Krit. 1885, S. 760 f.

Die Menschen werden aus dem Garten Eden vertrieben und dessen Zugang wird von *Keruben*, „Paradieswächtern" bewacht.

Dass wir mit unsern Ergebnissen auf festem Boden stehen, beweist klar die kl. Geschichte von den *„Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern"* (Gen. 6_{1-4}). Allerdings mussten diejenigen, welche nichts wussten noch ahnten von der grossartigen Entwicklung der jüdischen Religion, an dieser Geschichte Anstoss nehmen und an derselben sich mit allerlei Kunstgriffen herumdrücken. Allein beinahe unbegreiflich ist es, dass noch in neuerer Zeit ein Professor an der Universität Berlin[1]) behaupten kann: „Mit den Resten ursprünglicher Reinheit erhielten sich bei den Sethiten noch lange Zeit körperliche Vorzüge (Langlebigkeit, Körperkraft)." Deswegen wurden sie Gottessöhne genannt. Ferner: „Der Mensch ist sündlos geschaffen mit der Eigenschaft des *posse non mori*. Diese sonderbare dogmatische Exegese ist schon längst durch die historisch-genetische überwunden. Sogar ein Anhänger der Sethitenhypothese[2]) gibt zu, dass האדם kollektivistisch ist, die ganze Menschheit bedeutet und folglich die בנות האדם die weiblichen Menschenkinder an sich, nicht nur eines Teiles der Menschheit sind. Diesen stehen die Bene Elohim gegenüber. (Nur gegenseitiges sich ausschliessen der Gattung gibt einen verständigen Sinn). Es sind die sog. Gottes- oder Göttersöhne, höhere Wesen, von den Spätern „Engel" genannt[3]) Auch die älteste exegetische Überlieferung zeugt dafür.[4]) Wie bei den Griechen gehen diese Halbgötter mit den Töchtern der Menschen eheliche Verbindungen ein. Da werden die Riesen geboren, von denen scheint's auch die alten Hebräer viel zu erzählen wussten.[5]) Allein, eine solche Verrückung der Naturgrenzen darf Jahwe nicht dulden und da der hier noch heidnisch gedachte Gott den Göttersöhnen vermutlich nicht viel anhaben kann[6]), hält er sich um so gründlicher an den andern Teil, in-

[1]) Strack: Kom. z. Gen. 1894. [2]) Lange's: Gen. in s. Bibelwerke. [3]) Budde: Urgeschichte; Holzinger: Gen.; Gunkel: Gen. [4]) Aethiop. und slav. Henoch. Jubiläen 5, Judasbr. 6, II Petr. 2_4 etc. [5]) Nach V. 4. Budde Nr. 43. Num. 13_{33}. Wellh. Comp. 398. [6]) Wellhausen: Prolegomena[4] S. 320 und Composition[2] S. 305—308. Holzinger und Gunkel z. St.

dem er dem Menschen die äusserste Lebensgrenze auf 120 Jahre ansetzt.

Demnach wäre der jedenfalls (besonders in 6 3) sehr reduzirte Text Gen. 6 1—4, (weil anstössig geworden) gewissermassen eine Parallele[1]) zu Gen. 2 4b—3 24. Dort erkühnt sich der Mensch von dem Baum der Erkenntnis zu essen — und gewinnt eigentlich dadurch, was die Schlange vorhergesagt hatte. Damit er nicht auch von dem Baum des Lebens esse, vertreibt ihn Gott aus dem Garten (3 22). Was dort die Elohim noch rechtzeitig verhütet haben, das bringen sie nach Gen. 6 1f) den Menschen selbst, indem (durch den geschlechtlichen Umgang) von ihrem spirituellen Stoff in die Menschen übergeht. Letztere würden dadurch befähigt, ebenfalls ewig zu leben. Allein Jahwe, der höchste Gott, hat das letzte Wort und er beschliesst — nach der jetzigen Gestalt des Textes — sein Geist solle nicht ewig im Menschen wohnen, sondern höchstens 120 Jahre.

Der gleichen jahwistischen Stufe gehören noch folgende Stücke an:

1. Gen. 30 14—16. Die Szene von den *Duda'im Liebesäpfeln*[2]) („den grüngelben, muskatnussgrossen Früchten der Mandragora vernalis", Gunkel z. N.) wird zweifellos so volkstümlich naiv massiv dargestellt, weil sie Folgen gehabt hat — den Duda'im also Zeugungskraft[3]) zugeschrieben wurde. Allerdings wurde der Schluss — aus leicht ersichtlichen Gründen — vom Redaktor, der die jahwistischen und elohistischen Schriften vereinigt hat, ausgelassen bezw. ausgemerzt. Doch hat man aus der bekannten Mesainschrift, Zeile 12, für den Stamm *Gad die Verehrung eines Gottes* דודה (Duda), der nach obigem als Liebesgott anzusehen ist, nachgewiesen.

2. Gen. 32 25—32. *Der nächtliche Ringkampf Jakob's mit einer Gottheit.* (Dieser Abschnitt ist freilich, besonders im 2. Teil mit ungefähr auf gleicher Stufe stehenden elohistischen Elementen durchsetzt). Die Gottheit ist schwächer — auch wenn man nicht so weit gehen und mit Holzinger fragen will, ob nach V. 29 nicht eher vorauszusetzen ist, dass in der ursprünglichen Ueberlieferung Jakob mit dem weniger ehrlichen Mittel den Gegner kampfunfähig machte — was allerdings zur Ueberlistung Esau's und auch zu der wertvollen Parallele Hosea 12 4,5 passen würde. Als die Morgenröte aufsteigt, bittet der unterlegene Gott den

---

[1]) Eine solche Parallele anzunehmen sind geneigt: Schrader in De Wette Einl.[8] 276; Wellh.: Prolegomena 323 f.; 4. Schultz A. T Theol.[4] 27; Dillmann Gen. z. N.; Bredenkamp. zur Urgeschichte u. a. m. [2]) Wellhausen: Comp. 38 f.; Dillmann: Gen. S. 344. [3]) Holzinger: Gen. z. St.; Gunkel: Gen. z. St.

Jakob, ihn loszulassen. Bei Plantus Amph. I 3 35 sagt Jupiter: „Cur me tenes? tempus est exire ex urbe priusquam lucescat volo.“ Der schlaue Jakob erkennt, dass er es mit einem höhern Wesen zu tun hat und die Gelegenheit gleich benutzend, verweigert er bis nach empfangenem Segen die Loslassung.

3. Ex. 4 24—26. Der den Moses anfallende Jahwe ist hier ein unheimliches und gewalttätiges Numen, ein „Ginn“.[1])

Gerade das letzte Stück zeigt schlagend, dass innerhalb der jahwistischen Schicht sich verschiedene Stufen, bzw. Gottesvorstellungen finden, kann doch dieser Jahwe unmöglich identisch sein mit dem Gesetzgeber von Sinai. Ein inneres j. Zeugnis selbst ist Gen.

Der ersten Schicht J 1, der sog. „*Urgeschichte*“, liegen starke *mythologische Züge* und der *poly dämonistische* Standpunkt zu Grunde. Ob nicht die gerade in Gen. 2—3 so oft wiederkehrende merkwürdige Bezeichnung Jahwe Elohim noch eine Erinnerung daran, ein beweiskräftiges Ueberbleibsel davon ist? Jahwe wohnt auf Erden im Garten, bezw. in einer „*Oase*“. — Ein Nachklang noch in Jes. 41 18: Wo Jahwe hintritt entsteht und ist eine Oase, wie früher jede Oase ihre Elohim hatte. — Jahwe war umgeben von übernatürlichen Wesen, die man aber nicht rein geistig vorstellte. Keruben beschützten die Oase und die Bene Elohim, nach dem hebr. Sprachgenius gleich Elohim verkehrten mit den Menschen und deren Töchtern.

VI.

Gottes Umgebung nach der zweiten (J 2) und dritten (J 3) jahwistischen Schicht.

Gen. 11 1—9 (J 2). Der Horizont der Menschen hat sich erweitert, doch nicht so, dass sie sich nicht hätten einbilden können, einen *Turm zu bauen, dessen Spitze bis an das Himmelsgewölbe* reichen sollte. Jahwe bemerkt das und steigt hernieder — ob vom Himmel oder vom Götterberg[2]) ist nebensächlich. Für diese Menschen (in der Ebene Sinear) mussten die fernen Berge in den Himmel hineinragen.[3]) Nach V. 6, wo das gleiche Motiv wie Gen. 3 22 und 6 3 durchscheint, fürchtet Jahwe, die Menschen könnten auf dem eingeschlagenen Weg unbequem, zu mächtig werden, deshalb handelt er nach dem Grundsatz: divide et impera. Dass er selbst hier nicht allein vorgestellt ist, zeigt

[1]) Holzinger: Exodus, S. 16; Wellhausen: Arab. Heident., S. 155 f. [2]) So Stade: z. A. T. W. 1894, S. 276; 1896, S. 126. [3]) Vgl. Göttersitze bei den Indogermanen.

deutlich „die polytheistische Form der Rede," des נֵרְדָה Ob die Kluft zwischen V. 5 und den V. 6 und 7 von Gunkel[1]) durch seine Scheidung in einen „Stadtbericht" (J 1) und eine „Turmbaurezension" (J 2) wirklich beseitigt wurde, ist mir sehr fraglich. Immer noch plausibler ist seine frühere Annahme[2]), wonach in der einheitlichen Erzählung zwischen den V. 5 und 6 ein Stück: die Rückkehr Jahwe's in den Himmel meldend, ausgefallen ist. Dann bedeutet וַיֹּאמֶר (V. 6) nicht „da erwog Jahwe," sondern führt die Berichterstattung Jahwe's in den Himmel (V. 6) und den Antrag auf Gegenmassregeln ein (V. 7).

Wie dem auch sei, nach dem deutlich sprechenden V. 7 wird man auf eine Umgebung Jahwe's schliessen müssen.

Gen. 18 u. 19. Nach dem Vorgang Krätzschmar's[3]) wird man diesen auf den ersten Blick so einheitlich scheinenden Bericht bei näherm Zusehen, in eine Singular- und in eine Pluralerzählung scheiden müssen. Gunkel[4]) polemisirt dagegen und tut doch dasselbe. Freilich ist nach ihm die Singularerzählung blosse „Ueberarbeitung" späterer Abschreiber, die *nur* an Jahwe, der sie allein interessirte, dachten. Vorher wollte man nur die Singularerzählung gelten lassen.[5]) Gegen letzteres ist mit Gunkel u. a. darauf hinzuweisen, dass der Polytheismus anklingende Plural „drei Männer" sicherlich kein späterer Einschub sein kann. Gunkel aber ist zu entgegnen, dass in der Singularerzählung in einer solch' naiven anthropomorphistischen Weise von Jahwe geredet wird, dass er unmöglich von Spätern eingetragen sein kann — und warum dann gerade nur an den halben Orten? — Man beachte besonders 18 21. Vergleicht man diese und die verwandten Stellen mit Gen. 11 1—9. speziell mit den V. 5, erhellt, dass wir die gleiche Stufe, also J 2, vor uns haben.

Singularerzählung in Gen. 18 u. 19 (J 2) [18 1ª 3. 9—15. 17—19. 20 f. 22ᵇ—33ª. 19 17? 19—22. 23. 26. 24. 25. 27.] Jahwe hört auf dem Götterberg oder im Himmel von der Verworfenheit Sodom's und Gomorra's, steigt hernieder, um sich davon zu überzeugen, rettet Lot nach Zoar und vertilgt die Städte mit Feuer und Schwefel.

Auf einer höhern Stufe, J 3 beschäftigt sich Jahwe nicht mehr selbst mit solchen Sachen, er darf nicht mehr davon tangirt werden. Der im Himmel zurückbleibende Jahwe sendet Boten, die drei Männer aus, genaue Erkundigungen einzuziehen, Lot zu

---

[1]) Gunkel: Gen. 1901, S. 84—92. [2]) Gunkel: Schöpfungs-Chaos, S. 149; ähnlich Stade: z. A. T. W. 1895, S. 158, 161 f.; Holzinger: Gen. z. St. [3]) Z. A. T. W. 1897, S. 81—92. [4]) Gunkel: Gen. 1901, S. 177. [5]) Fripp: z. A. T. W. 1892, S. 24; Kuenen.

retten und die Städte zu vernichten. Dieser *Pluralerzählung J 3* gehören an: 18 1b. 2. 4—8. 16. 22a. 33h. 19 1—13. 18. 14—16. 28.

Sehr eng ineinander verwoben sind *J 2 u. J 3 auch in Gen. 16 4—14.* Nach dem erstern war es Jahwe selbst, der an der Quelle in der Wüste mit der fliehenden Hagar sprach (V. 13 und Teile von 7 b—11. Der Engel hat mit seiner Rede doch nicht viermal angesetzt). Ja in den V. 13 u. 14 schimmert eine noch frühere Stufe durch und der ganze Bericht spiegelt in knapper, charakteristischer Weise die Entwicklung wieder. Ursprünglich war's ein *Lokalnumen 'el ro'i* genannt (vgl. der Name Ismael). Die Israeliten recepirten den Namen und gebrauchten ihn als *Beinamen Jawe's* an dieser Stätte (beide flossen ineinander) und schliesslich wurde daraus ein *Bote Jahwe's.*[1])

J 2: In Ophra erscheint dem Gideon Jahwe selbst und J 3: Ein Bote Jahwe's richtet dessen Befehl an Gideon aus: sind ebenfalls eng verschmolzen in Richt. 6 11—24.

Zu *J 3* gehören *Richt. 13* und *Richt. 2 1a. 5b.* Ein *Gottesmann erscheint* dem Weibe des Daniten *Manoah* und dann auch diesem, ihnen die Geburt eines Sohnes zu verheissen. Im Unterschied von Gen. 18 8 will der Bote nichts geniessen und er verschwindet plötzlich in der auflodernden Flamme des eben angezündeten Opfers. Daran erkennt Manoah, dass es ein „Mal'ak Jahwe's" gewesen ist (13 21) und er ruft seinem Weibe zu (13 23): „Wir müssen sterben, denn wir haben Elohim (d. h. ein göttliches Wesen[2]), gesehen! Dieser Ausruf zeigt, dass die Melakim früher selbst Göttliche oder Götter gewesen sind.

In Richt. 2 1a und anschliessend 2 5b wird ausgesagt, dass der Engel oder Bote Jahwe's, der Israel bis nach Gilgal geleitet hatte, sich auch im eroberten Lande einen Ort aussuchte, wo man Jahwe opfern konnte und zwar Bethel.

Der Gedanke, wie die Gestalt des Engels Jahwe's[3]) beruht auf dem Streite örtlicher Gebundenheit Jahwe's an den Sinai und dem Bedürfnis des in die Ferne wandernden Volkes. Deshalb zog ein Vertreter, ein Bote Jahwe's mit Ex. 33 20; 33 2; der im Kultuszelt und später in Bethel erscheint. Dass aber mehrere solcher Heiligtümer vorhanden waren (und auch fleissig aufgesucht wurden), musste es auch mehrere Boten geben. Schon beim Wüstenzug, wo noch alles Volk beisammen, wird von Panim = „Angesichter" Jahwe's gesprochen. Ex. 33 12—15 zweifellos eine Parallele zu Ex. 33 1—5.

---

[1]) Vgl. Gunkel: Gen., S. 171. [2]) Budde: Richter z. St. [3]) Budde: Richter zu 2 5b.

Nach J 2 in Ex. 13 21 f. führte Jahwe selbst das Volk; bei Tag in Gestalt (בְּ) einer Wolkensäule, bei Nacht in Gestalt einer Feuersäule.

Die nämliche Aufgabe erfüllt nach Num. 10 33 ff. die Jahwelade אֲרוֹן יהוה. Wie in dem Melakim und Panim das numen praesens ist, wird die Jahwelade auch mit Jahwe selber geradezu identifizirt.[1])

VII.

Jahwe's Umgebung nach dem Deboralied Richt. 5.

Das Deboralied ist ein sehr altes, wenn nicht das älteste Literaturdenkmal des alten Testaments. Gedichtet hat es zwar nicht die Prophetin Debora. Sicher aber stammt das Lied aus der Zeit des Sieges selbst[2]), um Lob an die Teilnehmer und Rüge an Säumige auszuteilen.

Die V. 4 und 5 schildern in kräftigem Stil, wie der *auf dem Gebirge Seir* (Sinai in b. Glosse!) *wohnende Jahwe im Gewitter den Israeliten zu Hilfe eilt.* Nach den V. 20 *kämpften auch die Sterne* von ihren Bahnen aus gegen Sisera, „natürlich als Bundesgenossen Jahwe's, in dem schweren Gewitter (V. 4 f.), dessen Wasserfluten den Kanaanitern verderblich wurden." In V. 23 tritt dann ein *Mal'ak Jahwe* auf, die zu Hause gebliebenen zu verwünschen.

Auffallend ist, dass der Stamm Juda gar nicht erwähnt wird und von der (in Sam. und Kön. gut bezeugten) magischen Jahwelade sich auch nicht die Spur findet. Sollte Juda erst später sich mit den übrigen Stämmen vereinigt haben (was die nachherige Wiedertrennung erklärlicher machen würde) und als Angebinde die Jahwelade mitgebracht haben? Letztere spielt eigentlich auch in Juda und dessen Hauptstadt Jerusalem die grosse Rolle.

Jedenfalls ist — nach dem Deboralied — Jahwe deutlich ein Gewittergott, der auf dem Gebirge Seir wohnt, von wo er nur ausnahmsweise seinem Volke zu Hilfe eilt, wenn es in Gefahr ist. Bei gewöhnlichem Wetter und in ruhigen Zeiten war er also nicht direkt wahrnehmbar. Dafür bilden die wohl beseelt gedachten Sterne, „seine Bundesgenossen," Jahwe's sichtbare Umgebung (als Zeugnis seiner Macht und seiner Wachsamkeit). Man denke an die prachtvollen, orientalischen Sternennächte, an die Visionen Abraham's.

---

[1]) Marti: isr. Relgesch. 67. [2]) Vgl. V. 12 und Budde: Richt. z. N.

Eine ähnliche Anschauungsweise finden wir im sog. *Segen Moses,* Deut. 33 2. 3, besonders im Eingang, dessen Text leider sehr verderbt ist, vertreten; während nach Deut. 4 19 den Israeliten die Verehrung der *Sterne* ausdrücklich verboten wird, Jahwe dieselben *für die andern heidnischen Völker aufbehalten* und bestimmt hat. Demnach dachte man sich 600 Jahre nach der Entstehungszeit des Deboraliedes, um 621 die Sterne immer noch als beseelt und göttlich.

VIII.

Resultate. Mutmassliche Entwicklung.

Aus den vorstehenden Untersuchungen resultirt das, was der ganz anders, z. T. noch mit den Psalmen operirende holländische Gelehrte *Koster's* [1]) seiner Studie voranstellte: „*Das ist unzweifelbar,* (ein Wort, das niemand bezweifeln kann), *dass bereits vor der babylonischen Gefangenschaft, schon bevor Israel mit der ausgebildeten Engellehre der Perser in Berührung kam, der Israelit sich den Himmel als mit göttlichen, Jahwe unterworfenen Wesen bevölkert vorstellte.*"

Ob übrigens die Engellehre der Perser zur Zeit des Exils schon so ausgebildet gewesen sei, ist seit den kritischen Arbeiten eines gründlichen Kenners der Avestaliteratur und „genialen Forschers auf dem Gebiete der mazdeyasnischen Religion," des Franzosen *Darmesteter* [2]) sehr fraglich geworden. Will man auch nicht so weit gehen und mit ihm annehmen, dass die Bibel, statt von der Avesta abhängig zu sein, vielmehr Muster und Vorbild derselben sei, die berühmten *Gathas* ein Produkt der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie seien: („le premier monument du gnosticisme"); erst *Shapur II.* (309—79) mit Hülfe seines Gelehrten Adarpat Mahraspandan, die Avestasammlung abgeschlossen und kanonisirt habe, so wird man doch allgemein zugeben müssen, dass *die mazdeyasnische Religion und Gesetzeslitteratur nicht bloss das Werk eines Menschen, (Zarathustra), sondern wie die jüdische das Resultat einer längern religionsgeschichtlichen Entwicklung ist.* [3]) Dann fallen aber die Voraussetzungen Kohut's [4]) und Roskoff's [5]) und damit die einfache Übernahme ihrer Resultate in der frühern kritischen Schule dahin.

Neuestens betont man namentlich den babylonischen Einfluss. So schreibt z. B. der sehr geschätzte Cheyne: [6]) „Altpersien

[1]) In theolog. Tijdschrift 1876, pg. 34. [2]) Darmesteter: „Zend-Avesta" 1892/93. [3]) Vgl. Stave: „Parsismus u. Judentum" 1808. Preisschrift. [4]) Kohut: die jüd. Angelogie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Persismus. 1866. [5]) Roskoff: Geschichte des Teufels 1869. 2 Bd. [6]) Cheyne, Prof. in Oxford: „Das relig. Leben der Juden nach dem Exil." 1899.

und Altisrael wurden beide durch Babel beeinflusst und der Einfluss Babels setzte wahrscheinlich viel früher ein, als man angenommen hat.“ Gunkel[1]) hat eine Menge jüdischer Vorstellungen auf babylonischen Ursprung zurückgeführt. Diese Frage dürfte er in seinem neuesten Werk,[2]) so weit überhaupt möglich, so ziemlich zum Abschluss gebracht haben. Die Ursage (J 1 und die Grundlage des Schöpfungsberichtes nach P, nach dem Priestercodex) beruht auf babylonischer Grundlage und die Vätersage (J 2 und wohl z. T. J 3, die in E konservirten frühern Vorstellungen) auf kanaanäischer Kultur. Erst von Moses Zeit an fliesst ungemischt speziell iraelitische Überlieferung — was dem Gange der Kulturgeschichte entspricht. In Israel sind natürlich die fremden Stoffe *„aufs stärkste dem Volkstum und der Religion angepasst“* und die widerstrebenden streng unterdrückt worden. Diese Sagen waren bereits *„uralt“*, als sie in zwei Schichten: J und E aufgeschrieben wurden (900—750). Da es meist Kultussagen waren (zur Erklärung der Heiligtümer), konnte für unsern Gegenstand soviel abfallen.

Was die Entstehung der Engel und die Entwicklung der religiösen Vorstellungen anbetrifft, lässt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit folgender Stufengang herausschälen:

1. Stufe. Die Ureinwohner Kanaans sind gleich den übrigen Semiten in *Polydämonismus*[3]) befangen. Vgl. die in J. u. E konservirten frühern Vorstellungen.

2. Stufe. Das Land K. wird erobert von den Israeliten, deren *Volksgott der Gewittergott auf dem Gebirge Seir* ist — (ob nicht aus Seir später Sinai entstanden ist!) — dessen nachts sichtbare Verbündete die Sterne sind. Nach den übereinstimmenden Berichten von J. u. E in Ex. 3, sind sie selbst kurz vorher durch Moses auf diese höhere henotheistische Religionsstufe erhoben (bekehrt) worden.

3. Stufe.[4]) Die Eroberung bzw. Bezwingung des Landes Kanaans geht nur langsam vor sich. (J. u. E in Richt.) Es findet eine Völkermischung und eine *„Religionsmengerei“* statt. Die Israeliten sehen sich einer überlegenen Kultur gegenübergestellt und — wie es auch seither unzähligemal in der Geschichte ge-

[1]) Gunkel: „Schöpfung u. Chaos in Ur- u. Endzeit.“ 1895. [2]) „Gunkel: „Genesis“ 1901, deren 71-seitige Einleitung auch seperat erschienen. [3]) Robertson Smith: Die Religion der Semiten; Marti: Geschichte der israelitischen Religion, I. Abschnitt: altsemitische Religion, bes. § 8 ff.: Polydämonismus. [4]) Marti: Geschichte der israelischen Religion III. Abschnitt, bes. § 22: Religionsmengerei; Wildeboer: Jahwedienst und Volksreligion in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899; Budde: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. 1900.

schah — die Sieger nehmen die Kultur der Besiegten und damit deren Heiligtümer und Kultusgebräuche an. *Die Attribute der Lokalnumina werden auf Jahwe übertragen.* Wo vorher ein Numen (J 2 u. E 2) sein Wesen getrieben, musste einst Jahwe erschienen sein. So werden uns genannt Jahwel El roi (Gen. 16 13), Jahwe El Bethel (Gen. 31 13 u. 35 7), Jahwe El Olam (Gen. 21 33) zu Beersebа, Jahwe „El Gott Israels" (Gen. 33 29) zu Sichem.

4. Stufe. Ein solcher Zustand wäre den Israeliten auf die Dauer höchst verhängnisvoll geworden: würde ihr völliges aufgehen in die Umwohner, ein wieder zerfallen in einzelne Stämme und Sippschaften, ein zurückfallen in den primitiven Polydämonismus veranlasst haben. Allein *ihr religiös-sittlicher Kern* erwies sich gerade der feinern Kultur gegenüber als der *stärkere* und die *Erinnerung an den „Wetter- und Donnergott" von Seir* (bzw. von Sinai) wirkte so kräftig nach, dass daneben die *Landesheiligtümer zu blossen Filialen oder Depôts,* wenn wir so sagen dürfen, *herabsanken.* Die *Lokalnumina derselben wurden zu Boten, Gesandten, Melakim's,* (J 3 u. E 3) des auf dem fernen Gebirge wohnenden Gottes. Ob und welche Vermittlungsrolle die Sterne [1]) dabei spielten, lässt sich schwerlich mehr herausfinden.

5. Stufe. Eine neue Entwicklung knüpft an *David* an. Nach dem gescheiterten Versuch der Sauliden gelingt es ihm, eine monarchisch-absolutistische Regierungsform einzurichten, die verschiedenen Stämme und Völkerschaften in einen zentralisirten Staat zusammenzufassen. Allein der *König,* der als solcher damals alle Attribute in sich vereinigte: Gesetzgeber, Regent, Richter und oberster Priester in einer Person war, musste in seiner (neuen) *Hauptstadt den Nationalgott neben sich* haben. Ein *Betyl,* das gleiche, das nach der Sage früher in Silo gewesen war und das von den Philistern in das Gebiet des Stammes Juda, der engern Heimat David's hinüberbefördert worden war, wurde mit grossem Gepränge *nach Jerusalem hinaufgeholt* und als die *Jahwelade;* ja als *„Jahwe der Heerschaaren"* (2 Sam. 6) selbst hoch gepriesen und ihm alle Ehren erwiesen. Der Nachfolger *Salomo* baute ihm den berühmten *Tempel. Es vollzog sich eine Verschmelzung des in und durch die Jahwelade repräsentirten Kriegsgottes und des in der Ferne wohnenden Gewittergottes.* Jahwe sollte nun nicht mehr auf Seir (bzw. Sinai), sondern in Jerusalem (dem alten Jeruel) wohnen. Die in den verschiedenen Lokalheiligtümern hausenden Numina wurden nun die Melakim des Jahwe der Heerscharen zu Jerusalem.

[1]) Vgl. Bethsemes und den Namen Simson, der ungezwungen nur von Semes-Sonne abgeleitet werden kann.

6. Stufe. Nach der Reichstrennung sollte wohl ein ähnlicher Prozess für's Nordreich (in *Bethel*) vor sich gehen, unter teilweiser Anlehnung an den syrischen Baal. Im Grossen und Ganzen wird dort die Seirtradition (Vgl. 1. Kön. 19) lebendiger geblieben sein. Auch in Juda entstand durch die Rechabiten eine Reaktion. Da traten die *Propheten* auf, *vertieften den Gottesbegriff.* Den Konkurrenzkampf zwischen Jerusalem und Seir, aus dem inzwischen Sinai geworden, benützend, lösten sie das Göttliche mehr und mehr von den Heiligtümern, streiften das ihm anhaftende Körperliche und Menschliche ab.

7. Stufe. Mit dem Fall Jerusalems und der Zerstörung des Tempels wird *Jahwe definitiv als im Himmel wohnend* und als der einzig existirende Gott von Engeln umgeben geglaubt. Im Kampfe gegen den Kultus der Heiligtümer (Jer. 7 und 44) für Durchdringung des reinen Monotheismus, hatten sich die meisten Propheten, speziell Jeremias, aus leicht ersichtlichen Gründen über eine Umgebung Gottes vollständig ausgeschwiegen. Einzelne, wie gerade Jeremias, mochten von Jahwe sich so durchdrungen fühlen, von ihm gleichsam so vollgepackt sein, dass sie eine solche entbehren konnten. Dass es aber mehr System war, zeigt das Gebahren ihrer Nachfolger, (auf der einen Linie) der Verfasser des Priestercodex, die in einer Zeit, wo die Engellehre schon sehr ausgebildet war [1]), gar nichts von Engeln sagen.

Allein gerade einer, der Prophet und Priester in einer Person war, Ezechiel, kam dem Bedürfnis des Volkes, das nach dem furchtbaren Strafgericht nur noch mit Furcht und Zittern an seinen so fernen im Himmel wohnenden Gott denken konnte, entgegen, indem er auf Grund der alten Melakimvorstellung und auch nach babylonischen Analogien den Grund zum systematischen Ausbau der Engellehre legte. Für den transcendenten Gott war eine Umgebung geradezu eine Notwendigkeit. Die Engel waren die Mittelspersonen.

Die Religion der Israeliten war wie die aller Semiten eminent „theokratisch". Dem erhaben, heiligen und mächtigen Gott und seinen dienstbereiten Geistern, den Melakim, gegenüber bezeichnet der Mensch sich selbst als Sklave עֶבֶד.

Erst als Jesus Christus mit seinem „Vater in den Himmeln", das „Reich Gottes ist inwendig in euch" und „Gott ist Geist und Wahrheit" gekommen, als Paulus den systematischen Ausbau der Grundlegung begonnen, die theokratische, semitische Religion der

[1]) Ezechiel, Sacharja, Hiob.

Juden vereinigt wurde mit der „theantropischen“,[1]) arischen der Griechen, deren grosser Dichter Pindar gesungen hatte:

Ἓν ἀνδρῶν ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι

war die Lage gegeben, dass (wie in der allerfrühesten Stufe), die Menschen ohne Mittelwesen mit dem verwandten und doch so unendlich hoch erhabenen einzigen Gott direkt verkehren konnten, und auch er mit ihnen, ohne seiner Ehre etwas zu vergeben oder von der Menschen Sünde tangirt zu werden. Spielten zunächst die Engel und sogar die Heiligen eine grosse Rolle, so sollten doch die fortschreitenden Geschlechter immer tiefer eindringen in die Werkstatt Gottes und besser erkennen sein Walten in Natur und Geschichte. Verschwunden ist für viele die schöne Engelwelt der Kindheit. Allein, ob alles in ewigem Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist, der Gott der Ordnung, wie ihm schon ein Psalmwort nennt. Denen, die ihn lieben, *müssen alle Dinge zum Guten mitwirken.*

Zu den kanonischen Geburts- und Jugendgeschichten Jesu.

Von *Ludwig Köhler*, cand. theol., in Zürich.

Unter obigem Titel sollen einige Aufsätze und Ausführungen neuern Datums, die Mt. 1,1—2,23 und Lc. 1,5—2,52, 3,23—38 betreffen, hier kurz besprochen werden. Zu diesem Behufe empfiehlt sich eine Teilung in fünf Abschnitte: a) Mt. 1,1—17 und Lc. 3,23—38; b) Mt. 1,18—25; c) Mt. 2,1—23; d) Lc. 1,5—2,39 und e) Lc. 2,40—52.

Zu b an sich ist nichts und zu e nicht viel zu bemerken. „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ nimmt noch immer eine eigentümliche Stellung ein. Auch unter den entschiedenen Anhängern der kritischen Richtung trifft man ebenso überzeugte Verteidiger der Geschichtlichkeit wie der Ungeschichtlichkeit dieser Episode. Das rührt daher, dass die Werkzeuge kritischer Forschung hier nicht ausreichen, sobald man sich einmal entschlossen hat, archäologische Ungenauigkeiten dem Berichterstatter aufs Konto zu setzen. Dass wenigstens *eine* solche Ungenauigkeit — sagen wir gutmütig — unterlaufen ist, wird sich gleich zeigen. Bezeichnend ist doch, dass der oft unerwünscht stark mit seinem

[1]) Tiele: „Morphologie der Religion.“. 1900.

eigenen Urteil zurückhaltende H.J. Holtzmann [1]) sich unmissverständlich gegen die Geschichtlichkeit ausspricht. Aber wer froh meint, sich ihm anschliessen zu dürfen, dessen wissenschaftlicher Sinn hat zugleich mit seinem ästhetischen und religiösen Empfinden eine schwere Versuchung zu bestehen, sobald er die von Furrers Meisterhand [2]) entworfene Darstellung liest und auf sich wirken lässt. An ihr ist alles anziehend und fein empfunden. Unzutreffend ist nur das Eine, dass der zwölfjährige Israelite ein „Sohn des Gesetzes" sei. E. Schürer [3]) gibt darüber genauen und anders lautenden Aufschluss. Auch der jüngere Knabe hat schon mancherlei Gesetzespflichten zu erfüllen. „Ein Sohn des Gesetzes" heisst er in der Zeit, wo noch kein bestimmtes Alter festgesetzt ist, dann, wenn sich die Zeichen der Pubertät zeigen. Als das Lebensalter entscheidet, wird das dreizehnte, nicht das zwölfte Jahr gefordert.

Die Genealogien erleiden nicht mehr so viel Mühe und Schweiss gelehrter Tiftelei und Spitzfindigkeit wie ehedem. Dass die eine oder die andere oder gar beide fälschlich dem Josef zugeschrieben werden, in Wahrheit aber der Maria gelten, lässt der Text nicht zu. Die Voraussetzung zu einer solchen Behauptung ist stets der Versuch, womöglich die Richtigkeit der Geschlechtsregister aufrecht zu erhalten. Allein wer dieses Bestreben hat, rennt in die eigenen Spiesse. Gerade so wenig als an der Zuverlässigkeit der Genealogien, darf er an der Wahrheit von Lc. 1,36 und 1,5 zweifeln. Nun wird eine ungezwungene Ausdeutung dieser Verse nie zu einem andern Ergebnis führen als zu dem, dass Maria so gut wie Elisabeth aus dem Stamme Levi ist. Die Geschlechtsregister passen dann nicht auf Maria. Aber unmöglich auch beide zugleich auf Josef. Schier erstaunlich ist es zu lesen, wie noch H. J. Holtzmann [4]) sich dagegen wehren muss, dass man (mit je doppelter Adoption oder doppelter natürlicher Vaterschaft oder doppelter Leviratsehe, wozu dann noch jedesmal eine Halbbrüderschaft mit derselben Mutter, aber zwei verschiedenen Vätern, wobei dann die Verpflichtung zum Vollzug des Levirats nicht nachweisbar, und obendrein noch nicht der rechtliche, sondern der natürliche Vater versehentlich ins Register eingetragen wurde), nicht einen harmonistischen Ausgleich zwischen Lc. und Mt. zustande zwinge. Selbst O. Zöckler [5]) will davon

[1]) Hand-Commentar z. N. T. I. 1[3] 1901, S. 322 ff. [2]) Vorträge über das Leben Jesu Christi. 1902, S. 43—53. [3]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 3 und 4. 1898, S. 426 = 2. A, S. 355. [4]) In Schenkels Bibellexikon Band II, 1869. Artikel Geschlechtsregister S. 428 f. [5]) In Haucks (Herzogs) Real-Encyklopädie 3. A. Bd IX, S. 16.

nichts mehr wissen, sondern redet äusserst gravirend gegen die Treue der Geschlechtsregister.

Die Tendenz beider Genalogien ist ohne Zweifel die, Jesus als Nachkommen Davids zu erweisen. Insoweit deckt sich ihre Christologie mit Ro. 1,3 Gl. 4,4. Und noch in weiterem Masse. An der zweiten Stelle ist es Paulus darum zu tun, die möglichst grosse Wesensgleichheit Jesu mit den Menschen nachzuweisen. Denn nur sie befähigt Jesus, die in der Knechtschaft der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gl. 4,3) schmachtende Menschheit loszukaufen. Darum ist die Geburt vom Weibe und die Stellung unter das Gesetz als Nachweis der Gleichartigkeit Jesu mit Paulus und seinen Lesern zu betrachten, und nur wer nicht weiss oder wissen will, was der Apostel 1,20 schreibt, kann ihn an die Geburt aus der Jungfrau glauben lassen. So muss auch die Meinung der Genealogien lauten, dass Jesus als Sohn Josefs ein Sohn Davids ist. Denn wären auch beide Register die der Maria, so würde damit nichts erreicht. Der Sohn teilt nicht mit der Mutter, sondern mit dem Vater das Geschlecht. Nun lassen aber weder Mt. 1,16 noch Lc. 3,23 Jesus von Josef direkt abstammen, wenn man den meist bezeugten und in alle Ausgaben des Neuen Testamentes aufgenommenen Text ins Auge fasst. Aber es liegt auf der Hand. dass Lc. 3,23 nur durch die Glosse *ὡς ἐνομίζετο* so zweckwidrig geworden ist, wie wir es jetzt lesen. „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht getan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle zu durchschneiden mit der Andeutung, dass Alles auf einem Irrtum beruhe.“[1]) Wie man aber dazu kam, die beiden Worte später einzufügen, das bedarf keiner Erklärung, und das Geschick des Glossators wird niemand bestreiten.

Diese Glosse ist schon länger in ihrem Wesen erkannt. Auf Mt. 1,16 aber haben zwei neuere Veröffentlichungen von P. W. Schmiedel[2]) ein ganz anderes Licht geworfen. Schmiedel gibt eine Skala von Texten des fraglichen Verses, die zwölf Glieder umfasst. Die zwei letzten sind identisch mit dem kanonischen Texte. Das erste Glied aber lautet: *Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν.* Es findet sich im Dialogue of Timothy and Aquila = Anecdota Oxoniana classical series VIII, 1898. S. 76, fol. 93 r; eben da, darauf sei ausdrücklich aufmerksam gemacht, findet sich daneben die elfte, unserer kanonischen identische Form.

[1]) So H J. Holtzmann im Hand-Commentar S. 329. [2]) Sein Artikel Mary in Encyclopädia Biblica edited by J K. Cheyne and J. Sutherland Black und mit einer Korrektur der Aufsatz: Jungfrangeburt und Taufbefehl nach neuesten Textbefunden in Protestantische Monatshefte 1902, Heft 3.

Es ist von höchstem Interesse, die Entwicklung durch die Zwischenglieder hindurch an der Hand Schmiedels zu verfolgen. Die Varianten einfach unter den Tisch fallen zu lassen, dazu sind ihrer zu viel. Vielmehr gibt ihr Studium einen klaren Einblick in die Tendenz, alle leiblichen und natürlichen Bande zwischen Josef und Jesus zu lösen. Sie ist auf leisen Sohlen Schritt um Schritt vorgegangen, aber sie hat ihr Ziel sicher erreicht. Die Spuren des Ursprünglichen sind ganz spärlich, doch sie sind da, und sie werden zum Verräter.

Ist nun nicht der Platz, den Lc. 3,23—38 einnimmt, auffällig? Die Genealogie kommt sehr spät und man hört gleichsam den tiefen Atemzug, den der Autor ad Theophilum hinter 3,22 tut, um sich zu besinnen und das Vergessene schnell und auch geschickt hier nachzuholen. Handelt es sich nur um ein Vergessen? Niemand leugnet, dass Lc. und Acta letztlich einem Verfasser zuzuschreiben sind. Was sagen nun die beiden Einleitungen? Die des Evangeliums nur, dass die Katechetenstücke hier sollen — kurz gesagt — mit allen Mitteln der Wissenschaft und allen Anforderungen, die man an den Historiker stellt, entsprechend erzählt werden. Mehr oder Genaueres äussert der Anfang des zweiten Buches (Act. 1,1). Darnach enthält das Evangelium alles, was der Herr von Anfang bis zur Himmelfahrt getan und gelehrt hat. Aber enthält Lc. 1,5—2,52 auch schon Taten und Lehren Jesu? Das kann man nicht im Ernste behaupten. Sehen wir uns einmal um, wann die beiden ersten Kapitel als Teile des Evangeliums bezeugt sind. Deutliche Angaben darüber macht Justin. Wir benutzen dabei nur seine Apologie, d. h. seine sogenannte erste wie die zweite, und den Dialogus cum Tryphone Indaeo [1]) und geben bei dieser Gelegenheit gleich die Bezeugung für alle Teile der Geburts- und Jugendgeschichten. Für folgende Perikopen ist Kenntnis Justins wahrscheinlich: Mt. 1,18—25, (Dial. c. 78 p. 303 I. ap. p. 74 f.) 2,1—15 (Dial. cc. 77 f. p. 303 f. c. 88 p 315, c. 103 p. 330. I. ap. c. 34 p. 75) 2,16—18 (Dial. c. 78 p. 304 c. 103 p. 330) 19—23 (Dial. c. 103 p. 330) Lc. 1,5—25 (Dial. c. 84 p. 310) 1,26—38 (Dial. c. 100 p. 327 I. ap. c. 33 p. 75) 2,1—7 (Dial. c. 78 p. 303 I. ap. c. 46 p 83). Ad. Hilgenfeld [2]), auf den sich, wenigstens für diese Kindheitsgeschichten, noch W. Bousset [3]) einfach beruft, fügt noch hinzu: Für die Genealogien I. ap. c. 32 p. 74 Dial. c. 23 p. 241 c. 43 p. 261 f. c. 66 p. 291 c. 45 p. 264 c. 100

[1]) Zitirt nach der Ausgabe von Otto. [2]) Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der clementinischen Homilien und Marcions. 1850. [3]) Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. 1891.

p. 326 f. c. 101 p. 328 c. 120 p. 348, für die Verkündigung der Geburt Dial. c. 66 p. 290 c. 43 p. 262, für die Magiergeschichte Dial. c. 77 p. 303 c. 102 p. 328 c. 106 p. 334, für die Geschichte Jesu bis zum Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit Dial. c. 88 p. 315 f. I. ap. c. 35 p. 75. S. 102 emendirt Hilgenfeld ansprechend zu Dial. c. 100 p. 327 statt des zweiten, unmöglichen *Ἀβραάμ* einfach *Ἀδάμ* und lässt das S. 139 für Kenntnis des Unterschiedes der beiden Genealogien sprechen. Alle von ihm aber zu unsern ersten hinzugefügten Stellen sprechen indess mehr für Möglichkeit als für Wahrscheinlickheit der Kenntnis Justins. Doch steht aus ihm so viel fest, dass Lc. 1,5—2,52 3,23—38 um 150 Bestand des Evangeliums war.

Wie ist es damit früher? Von Marcion ist bekannt, dass sein Evangelium mit 3,1 anfing. Man hat das auf Verstümmelung zurückgeführt, allein ganz in neuester Zeit hat diese Behauptung der Engländer Fred. C. Conybeare [1]) bestritten. Er geht in seiner Beweisführung folgendermassen vor. Der Kommentar des grossen Syrers Ephräm (besser sagte man freilich entweder Aphrem oder Ephraim) zu Tatians Diatessaron ist nur noch in der armenischen Übersetzung erhalten. Zwei Handschriften derselben, beide 1195 geschrieben, die eine im kaukasischen Kloster Halpad, die andere in Cilicien, und beide bei den Mechitharisten auf S. Lazzaro bei Venedig aufbewahrt, weichen so stark von einander ab, dass sie nicht aus demselben Archetyp geflossen sein können. Umso älter ist deshalb, folgert Conybeare mit Recht, die Bezeugung dessen, indem sie übereinstimmen, umso grösser daher die Wahrscheinlichkeit, da den ursprünglichen Text vor sich zu sehen. Gemeinsam haben beide ein Fragment am Schlusse, dessen fünfter uns interessirender Passus in lateinischer Übersetzung lautet: „Lucas autem initium fecit a baptismo Joannis, sicut primum de carnalitate eins locutus est et de regno quod a Davide, et deinde quidem ab Abrahamo incepit.“ Aussagen über die andern Evangelien folgen und gehen voraus. Klar ist die lateinische Übersetzung nicht. *Beginnt* Lc. mit der Johannestaufe, so ist es einfach ein Unsinn, ihn vorher noch von drei andern Dingen reden zu lassen. Denn — woran man leicht denken möchte — hinter Joannis ein „das eigentliche Evangelium“ oder „mit dem u. s. w.“ einzuschieben, geht nicht an. Der Kontext weiss nichts von einer solchen Distinktion im Lc.-Evangelium. Läge daher nur das Lateinische vor, wüssten wir rasch und gut zu helfen; wir änderten einfach

[1]) Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lucas in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1902. S. 192—197.

primum in primus um. Dann wäre Mt. gemeint. Aber auch das Armenische — wir müssen uns hier ganz auf Conybeare verlassen — ist nicht klar. Conybeare gelangt dazu, die Worte de carnalitate . . . . . Abrahamo incepit für eine kurze Inhaltsangabe von Mt. 1,1 (*βίβλος γενέσως ..υιοῦ Δαυὶδ υιοῦ Ἀβραάμ*) zu halten. Den Text des cilicischen, vom Erzbischof Nerses geschriebenen Codex übersetzt er: „. . Joannis, sicuti primum (oder primus) de carnalitate etc. . . . locutus est (sc. Mt.), quoniam deinde quidem (oder etiam) ab Abrahamo incepit." Oder aber: „Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit, adeo ut nihil de regno eins ex Davide locutus sit. Quippe alter etiam ab Abrahamo incepit." Graphisch angesehen, sind die diesen Sinnänderungen correlaten Textänderungen des Armenischen unbedeutend. Über das andere können wir kein Urteil abgeben. Diese Notiz, meint Conybeare mit Sicherheit behaupten zu dürfen, stammt aus einer Angabe am Schlusse des Diatessaron Tatians. Für das hohe Alter dieser Angabe spricht ihre Übereinstimmung in sonstigen von uns nicht angegebenen Punkten mit Papias. Ist es wahr, dass Marcion sein Evangelium deshalb mit 3,1 begann, weil 1,5—2,52 vor ihm noch nicht ihm Contexte stand — was uns ganz plausibel scheint, — so bietet sich hier ein ganz festes Datum. Lc. 1,5—2,25 ist zwischen 140 und 150 in das Evangelium gekommen. So erklärt sich auch, warum 3,23 –38 so spät steht. So lange nämlich der Text aus 1,1—4 3,1 ff. bestand, gab es dafür keinen bessern Platz. Es tut sich hier ein Blick in die Entstehungsgeschichte unserer Evangelien auf. Es war eine Zeit, da bestand Lc. aus 1,1 —4 3,1 22 4,1 ff. Und es war eine spätere Zeit, da fand sich zwischen 3,22 und 4,1 die Versmasse 23 –38. Aber schon vor Justin war unser Zustand erreicht, dass auch 1,5—2,52 als Teil und Werk des Lc. galt.

Dass diese Annahme falsch ist, ist in letzterer Zeit mehrfach vertreten worden. Grundlegend ist die Arbeit von J. Hillmann,[1]) auf deren Detail einzugehen, wir uns versagen müssen; wie er, redet von mehreren Händen in den beiden ersten Kapiteln des Lc. der scharfsinnige D. Völter,[2]) der sich einer teilweisen Zustimmung für seine ganz eigentümliche Hypothese von Seiten H. Useners[3]) erfreut. H. J. Holtzmann[4]) freilich redet vom Autor der Vorgeschichte stets als vom dritten Evangelisten, und

[1]) Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lc. Kritisch untersucht in Jahrbücher für protestantische Theologie, 1891. Bd. XVII, S. 190—261. [2]) Die Apocalypse des Zacharias im Evangelium des Lc. in theologisch Tijdschrift, 1896. S 244—69. [3]) Artikel Nativity in Encyclopaedia biblica. [4]) Im Hand-Commentar S. 40 f.

P. Wernle [1]) findet es „wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiss, dass die Komposition der Vorgeschichte, ihre Verknüpfung von Nazaret und Bethlehem das Werk des Lc. ist.“ Aber dem gegenüber ist es doch aller Beachtung und der grössten Anerkennung wert, dass der bejahrte Ad. Hilgenfeld [2]) sich veranlasst sieht, gegen seine frühere Ansicht das fragliche Stück mehreren Händen, deren keine dem dritten Evangelisten eignet, zuzuschreiben. Zu einem Teile der Ansichten von J. Hillmann gibt er wertvolle Berichtigungen. Seinem Gerichte verfällt mit Recht Ad. Harnack. Dieser hat in einem ersten Aufsatz [3]) die beiden ersten Kapitel für Lc. in Anspruch genommen und in einem zweiten [4]), auf sich selbst verweisend, gesagt, er habe den lucanischen Ursprung des Contextes „an einer Reihe von Abschnitten aufs neue bewiesen.“ Auf diese „Beweise“ gehen wir nicht ein. An den lucanischen Stil von 1,5—2,52 glaubt niemand mehr.

Die beiden Arbeiten Harnacks sind Spreu, die neben den unzähligen goldenen Weizenkörnern eben auch auf dem Forschungsacker des grossen Theologen gereift ist. Schon J. Hillmann hatte 1,34 f. ausgeschieden; ihm sind viele gefolgt. Die Antwort Marias ist im Munde einer Verlobten, die ihrer Verehelichung entgegensieht, befremdlich und sogar unschön. Die vaterlose Erzeugung Jesu ist zudem garnicht überall bei Lc. Voraussetzung. Dass Jesus auf natürlichem Wege von Josef und Maria abstammt, war, wie wir sahen, die Meinung der Genalogien. Aber auch Ausdrücke wie *γονεῖς* (2,27), *ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ* (2,33), *οἱ γονεῖς αὐτοῦ* (2,41 43) und *ὁ πατήρ σου κἀγώ* (2,48) wissen es nicht anders. Harnack fasst nun in seiner zweiten Arbeit alle die Gründe zusammen, die für Ausscheidung von 34 f. sprechen sollen. Sie sind freilich nicht alle stichhaltig; doch brauchen wir darauf nicht einzugehen, denn was die Hauptsache ist, in demselben Hefte, in dem Harnack sich äussert, wird die Ausscheidung von 34 f durch eine weit bessere und einfachere von F. Kattenbusch [5]) überboten. Dieser streicht in 34 nur die vier Worte *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω*. Nun ist alles klar, und wofür H. J. Holtzmann [6]) Beachtung fordert, dass nämlich 35 *πνεῦμα ἅγιον* im unpersönlichen Sinne steht (= „heiliger Geist“ und nicht „der heilige Geist“)

[1]) Die synoptische Frage, 1899. S. 104 f. [2]) Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Lc. 1,5—2,52 in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1901. S. 177—235. [3]) Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900. S. 538 ff. [4]) Zu Lc. 1,34 35 in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft Bd. II, 1901. S. 53—57. [5]) H. Weinel: die Auslegung des apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft Bd. II, 1901. S. 26—47, besonders S. 37—40. [6]) Im Hand-Commentar zur Stelle.

das macht möglich, dass auch ohne vaterlose Erzeugung Jesus vom Geiste erfüllt ist.

Ob Lc. 1,46—55 Worte der Maria oder der Elisabeth sind, lässt sich immer noch nicht ausmachen. Ad. Harnack[1]) legt sie entschieden Elisabeth in den Mund. O. Bardenhewer[2]) ebenso entschieden Maria. Ad. Hilgenfeld[3]) findet, unmöglich sei hier ein Gesang der Maria gemeint, Elisabeth könne aber auch nicht so reden, das Ganze sei vielmehr ein späterer Zusatz. H. A. Köstlin,[4]) der auch die neuere Litteratur nennt, stellt liturgische Erwägungen zur Diskussion, wobei er findet, das Magnificat richte sich *an* Maria, sei also ein Gesang der Elisabeth. Neuestens hat auch Friedr. Spitta[5]) in der Frage das Wort genommen. Seine Arbeit ist uns noch nicht bekannt. Vorläufig scheint uns Ad. Hilgenfeld das Rechte zu treffen.

H. Weinel[6]) erklärt: „Wie man . . heute noch die ganze Geburtsgeschichte des Mt. aus den Mt. 1 und 2 angeführten Stellen erklären will, ist mir unverständlich. Wie in aller Welt soll denn jemand dazu kommen, diese Stellen gerade zu einer Geburtsgeschichte zusammenzustellen?“ Das führt uns von Lc. zu Mt. hinüber. Bevor wir Weinel ins Auge fassen, wenden wir uns zu einer sehr anziehenden Arbeit eines Philologen.

Bescheiden nennt sie Albrecht Dieterich[7]) einen „Versuch“. Er geht aus von der Verschränkung, in der jezt Mt. 2 die Erzählungen vom Kindermorde des Herodes und vom Zug der Magier sich befinden. Sie hemmt und zerstört die naturgemässe Entwicklung jeder einzelnen Erzählung. Nachdem die Magier einmal dem Stern bis nach Jerusalem gefolgt sind, sollten sie auch nach Bethlehem zum Kindlein durch seine Leitung, nicht den Rat des Königs gelangen. Die Herodesgeschichte ihrerseits ist „nur so natürlich und ursprünglich, wenn irgend ein Wunderzeichen zur Befragung der Schriftgelehrten und zu ihrer Auskunft an Herodes führt und daraufhin der Mordbefehl erlassen wird.“ Damit hat Dieterich gewiss Recht. Er will nun das Seine tun, um die Entstehung der Magiergeschichte aufzuhellen. Dazu schält er folgendes als ursprünglichen Gang der Legende heraus: „Als Jesus

[1]) Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin Philos. historische Klasse XXVII. Sitzungsbericht 1901. S. 538—556. [2]) Biblische Studien Bd. VI, 1901. Heft 1. 2. [3]) An dem a. S. 221 angegebenen Orte. [4]) Das Magnificat Lc. 1,46—55. Lobgesang der Maria oder der Elisabeth? Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. III, 1902. S. 142—145. [5]) Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth in theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann. [6]) In dem a. S. 221 zitirten Aufsatz S. 39 f. [7]) Die Weisen aus dem Morgenlande. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Bd. III, 1902. S. 1—14.

geboren war, siehe da erschienen Magier vom Morgenland; sie hatten seinen Stern gesehn im Osten und waren ausgezogen, den neugeborenen König anzubeten. Und siehe der Stern zog vor ihnen her, bis er dahin kam, wo das Kind war: da stand er stille. Und sie traten in das Haus und sahen das Kind mit seiner Mutter Maria, fielen nieder und beteten es an, öffneten ihre Schätze und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe. Und als sie das getan hatten, kehrten sie wieder heim in ihr Land." Aus dieser Erzählung hebt Dieterich die einzelnen Motive heraus. Für den Stern gibt er reiche Belege: Plinius Hist. Nat. II 28 Ovid Fast. VI 635 f. Vergil Aen. II 682 f. Pansanias II 26,5 Justinus XXXVII 2, Cicero de divinatione I 47, Servius zu Aen. II 801, Plutarch Timoleon c. 8 Sueton. Aug. 94. Nu. 24,17, das er deutsch zitirt, lässt er beiseite. Als Nebenfaktor bezeichnet er LXX zu Jes. 60,6 und Ps. 72,10 f. Das Hauptmotiv aber bildet ein Ereignis des Jahres 66 n. Chr. Dio Cassius erzählt LXIII 1—7: Aus Armenien kommt durch Illyricum und über den jonischen Meerbusen Tiridates mit den Söhnen der Könige Vologaisos, Pakoros und Monobazos und grossem Gefolge nach Neapel zu Nero, dem er huldigt (*προσκυνεῖ*). Nach glänzenden Spielen in Puteoli huldigt er dem Kaiser bei einem rauschenden Feste noch einmal in Rom, wobei er, von der Pracht verwirrt, stammelt: *ἦλθον πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν*, und später kehrt er über Brundisium, Dyrrhachium und die asiatischen Städte, also nicht auf dem gleichen Wege, zurück. Der gewaltige Eindruck dieser Begebenheit soll sich bei Sueton Nero c. 13, 30 und Plinius Hist. Nat. XXX 16 noch wiederspiegeln. Sie soll den Anstoss zur Legendenbildung gegeben haben. Die Legende selbst hat eine polemische Spitze gegen den gefährlichen Konkurrenten des Christentums, den Mithraskult.

Nun hat soeben Preuschen[1]) auf etwas anderes, aber Verwandtes hingewiesen. Während Lc. vom Ort der Geburt als einem *κατάλυμα* (dasselbe Wort auch 22,11) redet, wissen nicht nur alte Darstellungen sondern auch Justin von einer Höhle.[2]) Er redet davon in Verbindung mit der Magiergeschichte, wo Mt. (2,11) nur von einer *οἰκία* weiss. Prenschen glaubt aber, dass in 2,9 der Text nicht stimme. D. hat das *ἐπάνω οὗ* in *ἐπάνω τοῦ παιδίου* geändert. Das hilft nicht, wohl aber die älteste armenische

[1]) Jesu Geburt in einer Höhle in seiner Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. III, 1902. S. 359 f. [2]) Auch die Vita des Rabbûlâ, ein bald nach 435 verfasstes syrisches Litteraturwerk weiss um die Geburt in der Höhle (siehe C. Brockelmann Syrische Grammatik mit Chrestomathie, 1899. S. 75*, Zeile 9).

Evangelienhandschrift von 887 hilft weiter. Sie liest 2,9: „Der Stern . . . stand über der Höhle, wo . . .“, 2,11 aber: „als sie in das Haus eintraten.“ Die Höhle soll nun, so Preuschen, ursprünglich, aber wegen der Parallele zur Mithrasgeburt entfernt worden sein. So spuckt dieser Gott an mehr als an einem Orte.[1])

Was soll man nun zu Dieterichs Hypothese sagen? Für immer wird man ihm für die Entwirrung der zwei Legendenstränge danken müssen. Damit steht erst Mt. 2 wieder in der Diskussion. Bis zum Erscheinen seines Aufsatzes war ein Fragezeichen, das E. Nestle[2]) über eine syrische Abhandlung[3]) veröffentlicht und das noch immer Fragezeichen geblieben ist, das einzige. Das ist jetzt anders.

Wie sich die Tiridatesepisode zur Magiergeschichte verhält, bleibt abzuwarten. Dieterich mag damit ganz wohl Recht haben. Anders ist es mit dem Sternmotiv. Wir wollen das gleich, indem wir die oben zitirten Worte Weinels heranziehen, von einer prinzipiellen Basis aus behandeln. Man leitet jetzt allgemein die Jungfraugeburt aus der Parallele zu heidnischen Götter- und Heroengeschichten ab. Wie sollte, ruft man aus, Jesaias 7,14 dazu führen? Man sagt, die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt ist nur auf heidenchristlichem Boden, nicht bei Judenchristen möglich. רוח ist und bleibt feminini generis. Kein schönerer Beweis könnte dafür erbracht werden, als eine Stelle des Hebräerevangeliums[4]): „*ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα. . . . .*“ Nie konnte für einen Judenchristen der heilige Geist *väterliche* Funktionen ausüben. Mit der ausdrücklichen Beteuerung, dass wir das folgende nicht als neues Moment zur Begründung irgend einer Ansicht in die Debatte werfen wollen, machen wir auf folgendes aufmerksam. Im Syrischen heisst Geist רוחא; dieses Wort ist aber ebenso masculini wie feminini generis.[5]) Was im Syrischen gilt, ist hier völlig gleichgiltig. Nicht aber ist das auch der Grund, weshalb das Wort masculini generis sein kann. Den Geschlechtswechsel erlaubt nämlich *die Form.*[6]) Die *Form* aber ist nichts spezifisch syrisches (vergleiche Dan. 2,35). Wenn sich nun, was wir zur Stunde weder beweisen können noch behaupten wollen, das nämliche Geschlecht für ausreichend frühe

[1]) Daher ist die neue Teyler'sche Preisaufgabe (siehe Schweizerische Theologische Zeitschrift XIX 1902. S. 58) sehr zu begrüssen und eine gute Bearbeitung nur zu wünschen. [2]) Eine Verhandlung über Mt. I u. II im Jahre 119? in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1893 = XXXVI, Bd. I, S. 435—438. [3]) W. Wright Journal of sacred litterature 1866. [4]) Aus Origenes hom. 15 in Jer. Delarue 3,224, abgedruckt bei E. Nestle Novi Testamenti Graeci Supplementum 1896, S. 77. [5]) C. Brockelmann Lexicon Syriacum 1895, S. 349 a „masculini saepe feminini“. [6]) C. Brockelmann Syrische Grammatik 1899, S. 107.

Zeit, sagen wir um 50 n. Chr. belegen liesse, fiele das Bedenken ganz dahin. Vorläufig aber besteht es, nur wird es übertrieben. Den Geist Gottes männliche, väterliche Funktionen vollziehend zu denken war angängig für alle, welche hebräisch und aramäisch nicht als Muttersprache redeten. Die Linie zwischen Juden- und Heidenchristen scheidet dagegen gar nicht glücklich.

Nun meint Preuschen, wie oben gezeigt, die Höhlengeburt Jesu sei wegen der unangenehmen Parallele mit Mithras abgeworfen worden. Und die Jungfraugeburt sollte wegen ebenso unangenehmer Parallelen eigens erfunden und geschaffen sein? Das wäre nie eingetreten, wenn nicht der griechische Text von Jes. 7,14, den Mt. 1,22 f. ganz richtig konservirt und präsentirt, mitgeholfen hätte. Alle, welche Nazareth für Jesu Geburtsort halten, wissen und halten dafür, dass das Alte Testament den Anlass zu der sogenannten Bethlehemstradition gab. In Mt. 2 sind offenbar Züge aus der Geschiche des Moses verwendet.[1]) Solche Studien des Alten Testaments sind damals eben wirkliche Studien und theologische Forschung gewesen. Hätte man aber Jes. 7,14 nicht gehabt, oder nicht mit der falschen griechischen Übersetzung *παρθένος* statt *νεᾶνις* für „עלמה", wir wüssten trotz aller heidnischen Analogien nichts von einer Jungfraugeburt. Und nicht anders steht es mit dem Sternmotiv, von dem Dieterich redet. Wie schon gesagt zitirt er Nu. 24,17 deutsch: „Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Scepter aus Israel aufkommen und wird zerschmettern die Fürsten der Moabiter und verstören alle Kinder Seths." So übersetzt die Lutherbibel, und neuere Textänderungen kommen für uns diesmal nicht in Betracht. Hätte Dieterich nur auch die Septuginta aufgeschlagen! Da lautet der Text: „*ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ κτέ.*" Hier ist die Gleichung Stern gleich Mann nicht schwer. Im Mt. aber ist es so, dass eben der Stern das Kind andeutet und bedeutet. Einen Einwand weisen wir gleich noch zurück, bevor er gemacht ist. Die Ausnützung von Nu. 24,17, wie wir sie annehmen, scheint durch das Folgende des Textes: „und wird zerschmettern u. s. w." vereitelt zu werden. Aber das ist garnicht zu beweisen, dass man nicht den Vers nur soweit wir oben das Griechische wiedergaben, benutzt hat. Wir dürften

[1]) Beachtenswert ist was W. Baldensperger Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messanischen Hoffnungen seiner Zeit[2] 1892, S. 138—142 über die Parallele zwischen Moses und Messias zusammengetragen hat. Über Moses und Christus lese man nur I. Kor. 10,1—6, Heb. 3,1—5, Act. 7,19—40, Joh. 1,17 II. Tim. 3,8.

das heutzutage nicht mehr. Aber auch damals? Ein Beispiel für das Gegenteil bietet die Ausdeutung von Ps. 8,7 in I Kor. 15,27 f. und Hebr. 2,5—9. Sie ist nur möglich, wenn man das Klein- und Grossvieh des achten und neunten Psalmverses einfach nicht sieht. Daran darf man sich nicht stossen. Die Behauptung, gegen die H. Weinel in den oben angegebenen Worten polemisirt, hat in so unvorsichtiger und plumper Weise niemand aufgestellt. So aber, wie man sie aufstellt, kann man sie recht wohl verteidigen. Die nächste Aufgabe wird nunmehr sein, in Mt. 2 die Scheidung der einzelnen Stücke durchzuführen. Aus Mangel an Zeit und Raum widerstehen wir dem Reize, das hier zu versuchen.

Aber nun die Erfüllungszitate? H. J. Holtzmann [1]) meint: „Übrigens sind die gehäuften Zitate dieser Vorgeschichte so bezeichnend für den theologischen Charakter des Evangeliums, dass an ihrer Abfassung durch Mt., d. h. den 1. Evangelisten kaum ein Zweifel sein kann." Mit andern Worten: Mt. 1,18—2,23 sind vom ersten Evangelisten, denn diese Stücke ohne die Verse 1,22 f. 2,5 f 15, 17 f. 23 sind ein Torso. Und sollte wirklich jemand die aufgezählten Verse erst eingeschoben haben, so muss er wenigstens 2,5 f. an die Stelle eines andern, jetzt verdrängten Wortlautes gesetzt haben. War er einmal so kühn, warum brachte er dann nicht mehr Einheitlichkeit in den Stoff, den erst er mit Zitaten würzte. A. Dieterich [2]) sagt mit Recht: „Wir wissen alle, wie so seltsam und so unvermittelt dort (sc. Mt. 2) nach dem Bericht von der Geburt Jesu die Geschichte anhebt (2,1 ff.)." Mt. 1 und 2 besteht aus zwei oder drei für sich einst existirenden Perikopen: 1,1—17 und 1,18—2,23, oder 1,1—25 und 2,1—23 oder 1,1—17, 18—25 und 2,1—23. Die Zitate sind auch gar nicht alle von derselben Hand. So gut 1,22, 23 a aus der griechischen Bibel ist, so gut ist 1,23 b (eventuell Glosse?) und 2,23 von einem des Hebräischen Kundigen. Ναζωραῖος geht aus Jes. 11,1 נצר zurück, wobei andere Vocabeln, die dasselbe Bild ergaben (drei in Jes. 1,11 dazu Jer. 23,5 33,15, Sach. 3,8 6,12) mitgewirkt haben. Überhaupt dürfte es an der Zeit sein, die „Erfüllungszitate" des Mt. einmal neu zu prüfen. Für die gewöhnliche Auffassung dieses Begriffes sind ihrer zu wenig an der Zahl. In Mt. 1 und 2 sind sie nicht von derselben Hand. Mt. 8,17 wie 12,17—21 lassen sich leicht und glatt entfernen. Sind es wirklich Worte des Evangelisten oder letzten Redaktors, oder wurden sie erst, nachdem Mt. 1,1—2,23 oder 1,18—2,23 vor das eigentliche Evangelium geschoben war,

[1]) Im Hand-Commentar S. 195. [2]) Am angegebenen Orte S. 1.

sozusagen Mode und vereinzelt erst an den Rand geschrieben und dann eins ums andere gelegentlich in den Text gezogen?

Unser Gegenstand ist ein dem Umfang und der Bedeutung nach kleiner. Dennoch sind auf ihn eine ganze Zahl von Arbeiten neuern Datums gekommen. Aber doch geht in unsern Landen wie anderwärts ein Geist um und raunt: Hundert und hundert Male haben fleissige Hände jedes Steinchen des Neuen Testamentes aufgehoben und nichts neues darunter gefunden. Tausend und tausend Mal haben scharfe Augen jedes Steinchen nach einem noch unentdeckten Äderchen überspäht und keines erblickt. Darum lass alle Mühe und alles Studium! Gilt nicht von diesem Geist, was die törichten Jünger auch vom seewandelnden Herrn gesagt: „*φάντασμά ἐστιν*!"?

Soll die Kirche organisiren?

Von *Friedr. Meili.*

(Schluss.)

Eine ganz andere und völlig zeitgemässe Organisation grossen Stils, die im Wurfe liegt, hat auch ungleich mehr Aussicht auf dauernden Bestand, wenn sie einmal geschaffen ist — wir meinen den *Zusammenschluss der protestantischen Landeskirchen Deutschlands.* Als am 25. Dezember 1901 in Gotha die 300. Wiederkehr des Geburtstages Herzog Ernst des Frommen festlich begangen wurde, da erinnerte der Prinzregent von *Hohenlohe-Langenberg* daran, wie der Gefeierte, der die Schrecken des 30-jährigen Krieges miterlebte, in seinem Bestreben, sein Volk materiell und geistig zu regeneriren, ein hohes Ziel nicht aus den Augen verlor, die Einigung aller evangelischen Kirchen. Durch sie sollte nach aussen hin eine starke Einheit geschlossen sich darstellen, während nach innen mit Bezug auf Lehre, kirchliche Gebräuche und Einrichtungen jedem einzelnen Gliede volle Freiheit gewahrt bliebe. In seiner Gegenrede erklärt Kaiser Wilhelm eine Einigung der evangelischen Kirchen Deutschlands in den hier gedachten Grenzen als ein hohes Ziel seines Lebens. Der Prinzregent nahm bei späterer Aussprache gegenüber kirchlichen Vertretern noch einmal ausdrücklich Gelegenheit, zu betonen, dass sowohl der Kaiser wie er selbst nur von Schaffung einer solchen Gemeinschaft gesprochen habe, die den Bekenntnisstand und die innere Einrichtung einer jeden einzelnen deutschen Landeskirche völlig unberührt

lasse. Am 29. Mai d. J. beschloss alsdann die Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen — „in der Überzeugung, dass ein engerer Zusammenschluss der deutschen evangelischen Landeskirchen, insbesondere zur Wahrung und Förderung der gemeinsamen evangelisch kirchlichen Interessen nach aussen dringend wünschenswert ist, und in der Absicht, diese Angelegenheit in Übereinstimmung mit den deutschen evangelischen Kirchenregierungen tunlichst zu fördern" — zur Bearbeitung der Angelegenheit des engern Zusammenschlusses der deutschen evangelischen Landeskirchen einen besondern Ausschuss zu wählen. Derselbe wurde sodann aus 13 Mitgliedern der Konferenz bestellt.

Grosse Aufgaben harren einer auch nur ganz lose organisirten deutsch-evangelischen Landeskirche. Zwei mächtige Vereinsorganisationen, die auf dem Boden des deutschen Protestantismus erwuchsen, zeigen die Richtung. Da ist es vorerst die Tätigkeit des *Gustav Adolf Vereins*, mit welchem sich eine geeinigte Kirche ganz leicht wird solidarisch erklären können, sodann der *evangelische Bund* mit seinen über 150,000 eingeschrieben Mitgliedern, der zum schönen Teil jetzt noch die Geschäfte der erst zu einigenden Kirche versieht. Eine Reihe weiterer Aufgaben wird sich von selbst ergeben; vielleicht dient das, was einer ähnlichen, doch noch ganz losen Vereinigung auf schweizerischem Boden gelang, zum Fingerzeig.

Eine *Konferenz von Abgeordneten sämtlicher schweizerischer reformirter Kirchen* besteht seit über 20 Jahren ohne offizielles Mandat. Und doch ist sie nun, gemäss der ihr inne wohnenden Berechtigung, zu einer Institution von Bedeutung herausgewachsen. Niemand muss ihr gehorchen, aber die Protokolle ihrer Verhandlungen werden an die kantonalen Kirchenbehörden geschickt und diese vermitteln sie wieder den zuständigen Synoden. Auf solchem ganz zwangslosen Wege kam es zuerst zu einer *Statistik* über die kirchlichen Handlungen in der ganzen Schweiz, welche alljährlich erscheint. Sodann wurde in dieser Konferenz der erste Sonntag im November als *schweizerischer Reformationssonntag* bestimmt und beschlossen, dass an demselben eine gemeinsame Kollekte für eine vom protestantisch kirchlichen Hülfsverein zu bezeichnende Gemeinde in der Diaspora erhoben werde. Übereinstimmend wurde auch der 1. Advent als *schweizerischer Missionssonntag* eingeführt und weiterhin in diesen Konferenzen über gemeinsame Kirchengebete, Lehrmittel, Sonntagsruhe u. drgl. manches besprochen, was nach und nach zu praktischen Resultaten ausreifte.

Daneben besteht seit nunmehr 40 Jahren ein *Konkordat*, wie zwischen den welschen Kantonen, so zwischen allen deutsch-

schweizerischen, Bern und Graubünden ausgenommen, für gemeinsame Prüfung der Theologiekandidaten und Freizügigkeit derselben durch die Pfarrstellen der betreffenden Kantone hin. Mit Bern und Graubünden ist wenigstens durch ein, unter Umständen gar nicht zur Anwendung kommendes Kollequium für Austausch von Geistlichen auch mit diesen Kantonen Rat geschaffen. Ein *Taschenbuch für schweizerische Geistliche* registrirt alljährlich den Personalstatus derselben, die *schweizerische Predigergesellschaft,* die unlängst den Bericht ihrer 59. Jahresversammlung ausgegeben hat, ist eine brüderliche Vereinigung der Geistlichen aller reformirten Kantone und aller Schattirungen geworden, ein erstes *schweizerisches Kirchengesangbuch* hat sich bereits den grössern Teil der deutsch-schweizerischen Kantone erobert und die *schweizerische theologische Zeitschrift*, die mit nächstem Jahr ihren 20. Jahrgang beginnt, ist, was auch nicht überall vorkommen dürfte, zu einem Sprechsal der verschiedenen theologischen Richtungen, innerhalb der deutsch-schweizerischen Kirche, geworden.

Neben solchen, auf ihrem natürlichen Boden ganz selbstverständlichen Organisationen gibt es auch andere, die zur Hebung kirchlicher Übelstände geschaffen worden sind und alle Beachtung verdienen, wie die von Dr. Sulze in Dresden empfohlene *kirchliche Gemeindeorganisation.* Dieselbe bezweckt, in den Städten, deren Bevölkerung just wegen ihrer Freizügigkeit einer intensiven Seelsorge bedarf, die Zahl der Seelsorger zu vermehren und die auf einen Pfarrer entfallende Seelenzahl mindestens auf 5000 zu reduziren. Das weitere Rezept heisst: Abschaffung der Stohlgebühren, Durchführung der Bezirkseinteilung, Schaffung von Parochial-Kirchengemeinderäten, Hausväterverbände, Gemeindeabende. Diese Gemeindeorganisation soll kein Universalmittel sein, auch ja nicht etwa hierarchischen oder politischen Absichten dienen. Sie soll die Pflege wahrer evangelischer Frömmigkeit und christlicher Bruderliebe in geordneter freier Liebestätigkeit zur alleinigen Absicht haben. Es ist ausser Zweifel, dass diese Sulzesche Neuerung schon eine sichtbare Besserung in manchen kirchlichen Zuständen gebracht hat und, je nach den Verhältnissen individualisirend, noch vielerorts zur Gesundung der kirchlichen Verhältnisse beitragen wird.

Soll aber — wir stechen in einen empfindlichen Nerv — es fraglos eine Aufgabe der Kirche sein, Liebestätigkeit zu üben? Ich nenne diese Frage eine heikle, denn es scheint auch dem Blindesten klar zu sein, dass, wenn irgend etwas dem Dienst am Wort und Sakrament sich würdig anreiht, es die Sorge für für die Armen ist. Verhehlen wir uns aber nicht, dass die Kirche

für allerlei Liebestätigkeit sich zu interessiren begann, als sie merkte, dass ihr in ihrem eigensten Wirkungsgebiet allmählig der Boden unter den Füssen wich. Man empfand das Bedürfnis, nach neuen Tätigkeitszweigen sich umzusehen, als in der eigentlich kirchlichen Sphäre die Nachfrage dem Angebot der Arbeit nicht mehr entsprach. Auf dem Boden der Wohltätigkeit wollte man der Kirche neue Freunde werben.

So natürlich es nun erscheint, dass man aus den Kirchenalmosen einen Spendfond errichtet, der nun in erster Linie dem Pfarrer zur Verfügung stehen soll, damit er auf seinen Seelsorgergängen auch Samariterdienste üben, Kranken leibliche Erleichterung und Armen eine erste Hülfe leisten kann, so wenig ist es anderseits selbstverständlich, dass die Kirche kommunalen Armenverwaltungen und mit Erfolg tätigen Vereinen für Gemeinnützigkeit Konkurrenz macht. Hier ist vielmehr ein anderes naheliegend, dass sie sich zur Mitarbeit bereit finde, wo solche von ihr erwartet wird.

Ich exemplire mit den mir nächstliegenden Verhältnissen. Die Stadt Zürich hat in seiner freiwilligen und Einwohner-Armenpflege eine Organisation für freiwillige Hülfeleistung, wie sie ausser Berlin keine Stadt auf dem Kontinent umfassender besitzt. Pfarrer sind ihre Begründer, ehemalige Pfarrer fast alle ihre Sekretäre und im Amte stehende Pfarrer ihre Quartiervorstände. Und doch soll es keineswegs eine kirchliche Institution sein. Sie wurde bestmöglich der kommunalen Verwaltung eingegliedert und trägt einen streng interkonfessionellen Charakter. Warum aber die Pfarrer? Weil diese eben für eine Reihe der in Frage kommenden Ämter als die geeignetsten Leute sich erwiesen. Man hatte mehrfach das entschiedene Bestreben, sie bei Besetzung dieser Posten eher zu umgehen, als zu bevorzugen. Es zeigte sich jedoch immer wieder dass sie sich hiefür durch ihren Bildungsgang, bisherige Tätigkeit und wohl auch altruistische Veranlagung am besten qualifizirten. Ist das nicht eine Ehre für die Kirche und soll sie sich separat organisiren, wenn sie in dieser aktuellen Weise bei Veranstaltungen beigezogen wird, die so hervorragend der Gesamtheit dienen? Eine ganz ähnliche Vertretung hat das geistliche Element in den gemeinnützigen Gesellschaften des Kantons und der Stadt Zürich und wohl auch anderwärts. Immer sind die Pfarrer in diesen Kreisen wohlgelitten, wenn nicht geradezu gesucht. Damit ist durch die Praxis der Weg gewiesen, auf welchem die Kirche ihrer Bestimmung, mitzuwirken an den gemeinsamen Liebeswerken, am einfachsten zum Ziele kommt. Den gleichen Weg werden dann auch die Überschüsse des Kirchen-

almosens finden, das für die Notleidenden jeder Art sonntäglich gesammelt wird. Wo also der Pfarrer sich als Bürger neben den Bürger setzen kann, gemeinsam mit ihm dessen zu pflegen, was christlich bleibt auch im anspruchslosen bürgerlichen Gewande, da darf er wohl davon Umgang nehmen, auf besondere kirchliche Liebeswerke zu sinnen. Das scheint nun etwas ungereimt gegenüber den Erfolgen, wie sie der „bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit" schon nach zwei Dezennien aufzuweisen hat, und worüber in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1899, S. 238) eingehend rapportirt wurde. Und doch ist unter den von ihm geschaffenen Unternehmungen keine einzige von solcher Natur, dass nicht eine alle Leute umfassende gemeinnützige Gesellschaft sie auch hätte schaffen können oder an andern Orten, wie z. B. im Kanton Zürich, bereits geschaffen hat. Die Zeit der spezifisch kirchlichen Liebesbestrebungen ist vorbei. Er wird das beneidenswerte Vorrecht einer guten Kirche bleiben, für Armen- und Krankenpflege, sowie für eine Reihe gemeinnütziger Werke die religiös erregten, der nötigen Selbstüberwindung und Aufopferung fähigen Persönlichkeiten zu liefern; sonst aber werden wir, gleich wie wir Volksstatt Standessynoden wünschen, an Stelle der unter kirchlicher Flagge segelnden Unternehmungen solche anzustreben haben, die sich auf den Boden der Allgemeinheit stellen. Die Kirche wird für das, was sie dabei mitwirkend tut, unter Umständen noch mehr geachtet werden, als für das, was sie in gleicher Richtung separat unternimmt.

Es ist eben doch schon, und nicht bloss an einem Ort, vorgekommen, dass der Pfarrer durch den Dienst an den Tischen von der Evangeliumsverkündigung abgedrängt worden ist. Ich persönlich muss, nach 25 Jahren Amtstätigkeit in einer Gemeinde, die indessen fast auf die zehnfache Einwohnerzahl angewachsen ist, gestehen, dass ich hunderte Mal der Predigt nicht die rechte Zeit, ja oft nur sehr kurze Zeit der Vorbereitung widmete. Das geschah meines Erinnerns nie aus Bequemlichkeit, welche ja sonst bei Theologen auch vorkommt, sondern um der Annahme willen, es sei auch der letzte Armenfall eine res sacra, die unter Umständen auch am Samstag Abend, oder selbst am Jahresschluss, vielleicht eine Stunde vor Beginn des Schlussgottesdienstes noch erledigt werden müsste. Von dieser Auffassung bin ich mehr und mehr zurückgekommen, nachdem ich die Beobachtung machte, wie bedauerlich wenig diese Armenpflege auf den Pfarrer, sein Amt und den Ausbau der kirchlichen Gemeinschaft zurückwirkt. Es ist das ein Bekenntnis, das einem schwer in die Feder geht, aber nicht unterdrückt werden soll in einer Zeit, in der man von

kirchlicher Liebesarbeit eine eigentliche Regeneration der Kirche erwartet.

Damit wird nicht bestritten, dass es für den einzelnen Pfarrer und die Kirche insgesamt neben der nächstliegen Amtstätigkeit keine würdigere Aufgabe gibt, als diejenige der Diakonie nach allen Richtungen hin. Es soll bloss mit Nachdruck hervorgehoben werden, wie allerwege erst die Seele mit ihrem Heilsbedürfnis, ihrer hohen Bestimmung und mit all' ihrer Not in Frage kommt und hernach erst der Leib. Vielleicht ist aber eben zur Stunde die Seelennot noch so gross, dass sie die gesamte Kraft der Kirche in Anspruch nimmt.

Noch erheben die Kirchengebäude sich über alle andern Häuser empor, noch ist sie dem Staate angegliedert, noch redet sie in allen Zungen Jahr aus Jahr ein zum Volk, gerade wie vor alten Zeiten. Aber seit hundert Jahren und mit jedem Tage mehr, redet auch eine andere Stimme zum Volke, nämlich die Presse. Sie redet zu so vielen Myriaden, wie die Kirche nur zu Hunderten, nicht am Sonntag allein, sondern täglich, zu Morgen, Mittag und Abend. Während der Pfarrer in seelsorgerlichem Gespräch eine Stunde mit einem Gemeindeglied verplaudert, schreibt der erste beste Reporter vielleicht für zwei, drei verbreitete Zeitungen eine Nachricht nieder, die keineswegs eine Seelenspeise für die Leser bedeutet. Während des Pfarrers gesprochenes Wort wieder verhallt, wird mancher Reporterbericht, wenn er nur interessant und pikant genug ist, zwei und drei Mal gelesen und fast auswendig gelernt.

So komme ich denn allerdings am Schluss zu der ernsten Frage, ob nicht, wenn irgendwo, sich gerade für die Verbreitung des Wortes noch in ganz anderm Masse, als es bis jetzt geschah, organisiren liesse, ob nicht von einem systematischen Gebrauch des gewaltigsten Propagandamittels unserer Tage, der Presse, sich Wirkungen auch für die Kirche erhoffen liessen, welcher derselben das Schicksal ersparte, nach und nach zum Aschenbrödel innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft herabzusinken. Wie ich mir eine solche Inanspruchnahme der Presse denke, mag gelegentlich Gegenstand einer besondern Auseinandersetzung sein.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Der Vorstand der Gesellschaft hatte zu beurteilen fünf Antworten auf die Frage der *Willensfreiheit*. Vier Abhandlungen waren deutsch verfasst, unter den Motti: 1. „Gott schuf den Menschen Ihm zum Bilde", 2. „So unsterblich pflegen nur unbesiegbare Probleme zu sein", 3 „Wer im Kleinsten treu ist" u. s. w., 4. „Wo der Geist des Herrn ist" u. s. w., und eine holländische: „Der Wille ist frei" u. s. w.

Leider konnte keine den vollen Preis erlangen; aber man bietet den Autoren der dritten und vierten Abhandlung 250 Gulden an, wenn sie dem Sekretär, Pfarrer *Dr. theol. Berlage* in Amsterdam ihre Namen bekannt geben wollen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

1. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903: Ein populäres wissenschaftliches Handbuch der Ethik, für die Modernen in Niederland.

2. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904: Eine Beschreibung der religiösen Prinzipien des reformirten Protestantismus in Niederland und seines Einflusses auf die Geschichte der Reformation und der reformirten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis auf unsere Zeit.

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit *lateinischer Schrift* und *deutlich* geschrieben, nicht unterzeichnet, aber mit einem Motto versehen sein, das gleichfalls ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind, und vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer *Dr. theol.. Berlag* in *Amsterdam*. Der Preis ist 400 Gulden.

Bücherschau.

Lucas Heland, Roman von *Ernst Kilchner*. Freiburg bei Mohr. 286 S. 3 M 50, geb. 4 M. 50 Pf.

Vielleicht ohne den Willen des Verfassers liegt doch der Grundton des Buches in den Worten: „Du und Pfarrer! Ein so feiner und aufgeweckter Mensch Pfarrer!" Diese weithin geltende Ansicht, der Pfarrer sei etwas inferiores, eine niedrigere Stufe des Schauspielers oder eine vergratene Abart des Lehrers, zieht sich durch den ganzen Roman, indem ihm beständig das Objekt seines Wirkens, das Volk in seiner Sprödigkeit, Undankbarkeit, Unempfänglichkeit für hohe und höchste Fragen vor Augen gemalt und sein eigenes Leben der Wissenschaft und feinen Gefühle als unerreichbar hoch über jenem Niveau stehend qualifizirt wird. Mittelmässige Geister, à la Traugott Müller, genügen eher dem Beruf des Pfarramtes.

Heland ist ein „Herr", wie der Volksmund sich ausdrückt. Er kann wohl durch Güte und Redlichkeit, durch Treue und Ueberzeugung im Amt imponiren und herzliche Zuneigung erwecken, aber ihn selber kann das Herab-

strahlen aus vornehmer Höhe in niedrige Gefilde nicht befriedigen. Dazu braucht es tiefer stehende Geister, d. h. solche, die bei allem Feuer in ihrer Brust und allem Wissensdrang in ihrem Kopf doch auch sich herniederlassen zu den historisch bedingten Bedürfnissen und Gedankenkreisen des Volkes, die selber nicht aus einer reichen Adelsfamilie und von einem Vater ohne Beruf stammen, sondern Volksmänner in des Wortes edler und reiner Bedeutung sind. Und dazu bedarf es nicht geringerer Feinheit, Aufgeweckheit, Kenntnisse und Herzensbildung, als zu dem Lebensideal, welches sich Heland gezimmert oder das er zum grossen Teil überkommen hat. Ihm wäre es nicht möglich, *zwischen* Carlstedt und Melanchthon oder gar Erasmus sich zu stellen; er würde Zwingli und Luther als geringere Geister betrachten und sich gerade für gut genug erachten, sie zu lehren als ihr Professor, doch ohne ihnen die Erlaubnis zu geben, mit dieser von ihm docirten Wahrheit auch vor's Volk zu treten. Denn es verträgt oder versteht sie nicht.

Wie scharf diese Auffassung mit der Meinung kontrastirt, welche Jesus von Nazaret über die Besserungsfähigkeit des Volkes, ja der Geringsten daraus besass, braucht nicht dargelegt zu werden; es ist lediglich interessant, wie exotisch sich die Gestalt des Nazareners in der praktischen Amtsführung Helands ausnimmt, wie sie ihre grösste Bedeutung in der Verkündung der fröhlichen Zuversicht besitzt, „nach dieser armseligen Erde drüben die Wunder Gottes zu schauen," wie der Konflikt darin seine Spitze erreicht, dass Heland von der modernen Wissenschaft, Bibelkritik u. s. w. stark beeinflusst, ja in ihren Bann gezogen worden ist und desshalb „ehrlicherweise" aus Kirche und Pfarramt in die Welt hinaus muss, während sein äusserst praktisch und vielgeschäftig angelegter Kollege Hess sich nicht als Künstler, sondern als Beamten fühlt und von der modernen Wissenschaft nichts wissen zu dürfen behauptet um der Losung willen: Jesus Christus gestern und heute und derselbe in alle Ewigkeit.

Es tritt hier der alte Irrtum grell zu Tage, dass man sich erst seinen Halbgott Christus dogmatisch einprägt und dann an diesem Eckstein entweder zerschellt, weil er zu hart ist für welt-offene Geister, oder auf ihn ein phantasie- und spekulationsreiches Gebäude errichtet, welches von den Wissenden in seiner Unwirklichkeit durchschaut und als Aberglauben denunzirt wird. Solange wir evangelische Theologen nicht die tatsächliche, realistisch erfahrbare Wahrheit über alle Dogmatik, die Berechtigung und die Resultate der Bibelkritik z. B. hoch über alle Dogmatik und Tradition stellen, solange werden wir römischer Klerus bleiben, wie sich dies als das tragische Moment in Lucas Heland — mutatis mutandis — zeigt. Und wer sich dann noch „überreicher Begabung" rühmen darf, der wird den „Beengungen des Amtes" entfliehen, um — den ungenügend Begabten als Professor den Weg in die Beengungen des ehrlicherweise verlassenen Amtes zu zeigen!

Wir haben noch keine so ernstliche Verurteilung der heutigen Vermittlungstheologie gelasen, soweit ihr Schwerpunkt in dem bewussten Versuch besteht, das überwundene Dogmengebäude vergangener Jahrhunderte durch moderne Gewänder erträglich zu machen. Wir haben uns aber auch noch durch keine Darstellung dieser Fragen so angezogen gefühlt, wie durch dies aufrichtige und in die Tiefe grabende Suchen nach einer einheitlichen Lebens-

gestaltung auf Grund der eigenen, durch und durch modernen, reichen Persönlichkeit. Dass dies Suchen mit dem Fiasko des Pfarrers endigt, ist bei dieser Charakteranlage und Weltanschauung unvermeidlich, aber für andre Leute nicht massgebend. Dass die enge Bekenntniskirke gerade die ehrlichsten und tüchtigsten Diener nicht erträgt, ist allbekannt, aber nicht der Fehler dieser Männer. Der Religionsstifter, welcher keinen Catechismus und noch viel weniger ein Handbuch des Kirchenrechts geschrieben und mit seinen religiösen Wahrheiten der philosophischen oder naturwissenschaftlichen Erkenntnis späterer Jahrtausende keine Grenzpfähle gesteckt hat, braucht freie Diener einer freien Kirche. Nur sie werden ihm, d. h. Jesu Christo, und ihrer jeweiligen Gegenwart zugleich gerecht werden können.

Wir können nicht unterlassen, dies durch ein anderes Buch von überraschend ähnlicher Tendenz zu belegen. Es hat vielleicht dem Verfasser des L. Heland als Vorwurf gedient, dessen Verzeichnungen und Härten er dann gemildert und dessen norddeutsche Verhältnisse er durch diejenigen unserer Kirchenformen ersetzt hat. *„Der Pfarrer von Breitendorf“* von *W. v. Polenz* (3 Bände, F. Fontane, Berlin 1893) behandelt von Egidy'schem Standpunkt aus die Stellung des modernen Menschen als Pfarrer der norddeutschen Staatskirche. An lebenswahrer Kraft der Zeichnung übertrifft das Werk die Leistung Kilchners, aber an Feinheit, an Fülle und Tiefe der Beobachtungen und Reflexionen, an edlem Schmuck der Darstellung und hochgestimmtem Abschluss des Dramas steht v. Polenz weit zurück. Doch bleibt er darum nicht weniger lesenswert; bei ihm ist ebenso die persönliche Ehrlichkeit des Helden Gerland die causa officiens, aber mit ihr konkurirt in negativem Sinn die prächtig ironisirte Gewalttätigkeit brutaler Superintendenten- und Patronatsherrschaft. Man bekommt von dieser Geistlichkeit, diesen Menschen- und Geldbeutel- und Eitelkeits- resp. Carrière-Knechten geringen Respekt. Und leider entspricht die Wahrheit nach unsern Beobachtungen unter der jüngsten Generation norddeutscher Pastoren diesen Bildern nur allzu oft. Am meisten fällt auf die absolute Unkenntnis moderner Theologie, der ungeknechteten wissenschaftlichen Versuche, die Brücke zwischen Glauben und Wissen zu schlagen. An ihre Stelle tritt unklares, egidy'sches „Einiges Christentum“.

Wer Lucas Heland völlig würdigen will, lese auch den Pfarrer von Breitendorf. Wir würden die Kenntnis dieser *Fragen* als Bedingung zum theologischen Examen postuliren und wissen keine lebensfrischere Quelle in unterhaltender, anregender Form als die beiden Bücher. Sie sprechen doch aus, was uns moderne evangelische Theologen plagt! Und ohne solche unerbittliche Ehrlichkeit keine Heilung, keine persönliche Abklärung! *A. W.*

Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage von Joh. Kreyenbühl, Dr. phil. I. Band, Berlin C. A. Schwetschke & Sohn, 1900, 750 S. Preis 20 Mark.

K. will den Nachweis liefern, dass der Verfasser des 4. Evangeliums in den Kreisen der Gnostiker, speziell in Menandros, einem Zeitgenossen des Ignatius, einem aus Samarien stammenden Juden und späteren Haupte der Gnostikergdmeinde zu Antiochien zu suchen sei.

Zunächst wird die Überlieferung des apostolischen Ursprungs des Evangeliums einer Kritik unterzogen, die zu einem negativen Ergebnis führt. Aber

dabei will K. nicht stehen bleiben, sondern sofort den Spuren des wirklichen Verfassers nachgehen. Die ersten sicheren Anzeichen vom Vorhandensein des 4. Evangeliums findet er in gnostischen Kreisen. Durch Origenes wird uns ferner mitgeteilt, der Gnostiker Basilides habe ein eigenes Evangelium geschrieben, und Irenäus berichtet, die Valentinianer hätten ein eigenes evangelium veritatis gehabt. K. kommt zu dem Schlusse, es handle sich dabei um ein und dasselbe Evangelium und dieses könne nicht von Basilides, sondern müsse von dessen Lehrer Menandros verfasst sein, und zwar sei es identisch mit unserm 4. Evangelium. Nicht nur passe für dieses sehr gut der Titel „Evangelium der Wahrheit", sondern wenn unter dem wenigen was wir über Menandros wissen, als Hauptvorwurf gegen ihn erhoben werde, er habe seine Schüler gelehrt, sie werden, nachdem sie seine Taufe empfangen, nicht sterben, so erinnere das sofort an Joh. II, 25. 26. In unserm 4. Evangelium trage Menandros seine Lehre vom ewigen Leben vor und verteidige sie gegenüber der Grosskirche mit ihrem fleischlichen Parusieglauben. In ausführlicher Weise wird dargetan, dass die in den ignatianischen Briefen bekämpften Doketen keine andern seien als die antiochenischen Gnostiker; der Vorwurf des Judaismus und Doketismus beruhe auf Missverständnis und Missdeutung, wie uns überhaupt von der Gnosis nur ein Zerrbild erhalten geblieben sei, während sie in Wirklichkeit ein reineres und höheres Christentum vertreten habe als die katholisirende Grosskirche. In den Erörterungen K's. über die Ideenverwandtschaft zwischen den in Betracht kommenden Gnostikern und dem 4. Evangelium sind übrigens besonders interessant die Ausführungen über Simon Magus, an dessen Gestalt K. unterscheidet, was ebionistische Karrikatur des Apostels Paulus ist und was von der historischen Persönlichkeit des Gnostikers Simon von Gitta, des „Vaters der Häresie", des Lehrers des Menandros stammt.

Nachdem das „Evangelium der Wahrheit" eine Zeit lang namenlos existirt habe, sei es zuerst dem Basilides, dann, nachdem es durch den Beweis des Geistes und der Kraft auch in der Grosskirche Eingang gefunden, dem langlebenden Jünger in Kleinasien, endlich, bei Irenäus, dem Apostel Johannes zugeschrieben worden, wobei es übrigens durch Interpolationen und ein Anhangskapitel für die Kirche annehmbar gemacht worden sei.

Der 2. Teil des vorliegenden ersten Bandes enthält eine einlässliche Erörterung über die Bedeutung, die nun im Lichte der neuen Hypothese die Grundbegriffe des 4. Evangeliums, Menschensohn, Gottessohn, ewiges Leben, Paraklet, erhalten, ferner darüber, wie es sich mit dem Logos im 4. Evangelium verhalte, wie sich im Rahmen der Hypothese K. die Abschiedsreden und das hohenpriesterliche Gebet Joh. 14—17, (Testament des christlichen Mystikers und Gnostikers an seine Schüler) ausnehmen. — Die ganze Arbeit gibt dem Verfasser vielfach Gelegenheit zur Darlegung seiner Weltanschauung und Religion des „positiven Personalismus"; manche Stellen sind denn auch mit Wärme geschrieben, und es werden anregende Streifzüge auf die Gebiete der Religionsphilosophie, Religionsgeschichte, Dogmengeschichte unternommen.

Was einem nun an dem Werke K. gefällt und was man als Hauptgewinn der Arbeit betrachten möchte, was sich natürlich auch erst aus der Lektüre des ganzen Werkes ergibt, ist folgendes:

1. Die Grundsätzlichkeit in der Auffassung und Behandlung des Evangeliums. In der Überzeugung, dass dasselbe keine wirkliche Geschichte Jesus enthalten könne, sogar nicht eine solche geben wolle, werden alle Harmonisirungsversuche, alles Forschen nach Anhaltspunkten im Leben Jesu für die johanneischen Berichte als dem ganzen Charakter des Evangeliums widersprechend abgelehnt und das Evangelium behandelt als etwas, das in seiner Eigenart auf sich steht, seinen Wert in sich selbst hat und aus sich selbst begriffen sein will.

2. Die Erfassung des Evangeliums als des Lebenswerkes, Lebensergebnisses, der Lebensfrucht eines grossen, edlen Geistes; die Erkenntnis, dass dem Evangelium Notwendigkeit innewohnt, dass es nicht etwas Gemachtes, Zusammengesuchtes ist, sondern etwas aus einer gotterfüllten Seele frei herausgeborenes.

3. Der Nachweis, dass, der dies Evangelium schrieb, zwar im vollen Bewusstsein seiner Continuität mit dem Christentum des Stifterss, doch nicht Überliefertes nur weitergab, sondern Erlebtes gab und geben wollte; dass also dementsprechend die in Form einer Geschichte Jesu und seines Kampfes mit den Juden dargestellte Geschichte doch nicht eine nur einstige, sondern gewissermassen eine überzeitliche, ewig sich erneuernde Geschichte ist und sein will.

4. Die freie Anerkennung der unabänderlichen Tatsache, dass in dem 4. Evangelium, gemäss eben seiner Eigenart, die Allegorie in reichem Masse, aber immer bedeutungsvoll, vertreten ist.

Dem gegenüber könnte es nun eigentlich als eine Frage von untergeordneter Bedeutung erscheinen, ob der Verfasser des Evangeliums wirklich Menandros geheissen habe und überhaupt ein Gnostiker gewesen sei, es könnte die ganze Menanderhypothese als das Hebewerkzeug betrachtet werden, durch das der schwere Stein aus seiner bisherigen Lage in eine neue, richtigere gebracht wird und das nachher wieder bei Seite gelegt werden kann. K. ist nun freilich nicht dieser Ansicht; ihm ist die Verfasserschaft des Menandros von allentscheidender Bedeutung. Aber gerade gegen Menandros als Verfasser erheben sich einem doch auch wieder mancherlei Bedenken. Wir nennen folgendes:

Ist überhaupt die Einschätzung der Gnosis bei K. die richtige? Wir werden ohne weiteres anerkennen, und der bezügliche Nachweis in dem Buche gehört zu den interessantesten Abschnitten desselben, dass an dem ignatianischen Christen- und Kirchentum manches war, was einen freien und tiefen Geist abstossen musste; dass anderseits die Gnosis etwas anderes gewesen ist, als das, als was sie nach den Entstellungen ihrer Gegner erscheint und noch weithin gilt. Aber das darf uns nicht hindern, zu erkennen, dass auch die Kirche sehr Ursache hatte, gegen die Gnosis mit ihrem Intellektualismus und ihren unfruchtbaren Mythologemen misstrauisch zu sein und sich mit aller Macht ihrer zu erwehren. Von Menandros wird uns, wohl unanfechtbar, bezeugt, dass er die Welt von Engeln geschaffen sein liess, ähnlich wie sein Lehrer Simon, und wohl auch wie sein Schüler Basilides und Satornilos (*Ἀβρασάξ*, die 365 Engelhimmel). Ist das die Atmosphäre, in welcher wir uns das 4. Evangelium erwachsen denken können? Damit soll nicht gesagt sein, dass es

nicht doch viel für sich habe, und es aufgezeigt zu haben, dürfte mit zu dem Wertvollen an dem Kreyenbühl'schen Werke zählen, dass das 4. Evangelium in naher Beziehung zu dem Kampfe zwischen Gnosis und Grosskirche stehe und einem Geiste entstamme, der, Recht und Unrecht auf beiden Seiten erkennend, von beiden angeregt, aber auch von beiden unbeirrt, seinen eigenen Weg ging und ein Werk schuf, das sich ebenso frei erhielt von dem Intellektualismus der Gnosis, wie es andrerseits eine innerlichere, geistigere Auffassung des Christentums vertrat als die Kirche seiner Zeit.

Bedenken erweckt es auch doch, dass die beiden ersten Johannesbriefe geradezu zur Bekämpfung des Evangeliums sollen von gegnerischer Seite erlassen worden sein.

Allerdings fiele mit der Menandros-Hypothese manche Einzeldeutung Kreyenbühls in dem Evangelium dahin; aber gerade von diesen Einzeldeutungen sind lange nicht alle überzeugend, andere freilich, die nicht speziell mit der Menandroshypothese zusammenhangen, sondern allgemein ein Ergebnis der neuen Gesamtstellung zu dem Evangelium sind, die der Verfasser einnimmt, die sind anregend und einleuchtend; es sei hiefür nur erinnert an Joh. 8,25 (pag. 475); 8,46 (pag. 544); 16,8—11 (pag. 690); 20,27—29 (pag. 521) etc.

Uebrigens will der Verfasser im 2. Bande seines Werkes an Hand einer fortlaufenden Erklärung des Evangeliums den speziellen Nachweis der Richtigkeit seiner Hypothese erbringen. *J. Graf.*

Lic. Dr. Kurt Warmuth, Das religiös-sittliche Ideal Pascals. Leipzig, Georg Wigand 1901. 77 S. Mark 1. 50.

Eine auf fleissigen Vorarbeiten beruhende, aber doch einen unbefriedigenden Eindruck hinterlassende Studie. Sie gliedert sich in drei Hauptäste (Verhalten des Christen gegen Gott, sich selbst und die Mitmenschen), an deren Zweigen vorwiegend Aussprüche Pascals oder Zusammenfassungen von solchen, dagegen wenig eigene Reflexionen aufgehängt werden. Dabei ist nicht einmal das Schema immer ordentlich inne gehalten. So kommt z. B. der Hass gegen unser natürliches Ich im I. Abschnitt, welcher vom Verhalten des Christen gegen Gott handelt, zur Sprache, anstatt im zweiten, ebenso das Sichlossagen von den Dingen der Welt, welches bei seiner Wichtigkeit für das aufgestellte Problem füglich einen eigenen Abschnitt beanspruchen dürfte. Unter den Belegen vermissen wir oft die für Pascal am meisten charakteristischen Züge, z. B. die peinliche Sorgfalt, die genossenen Speisen nicht zu kosten, die schroffe Zurückweisung von allen Äusserungen der Zärtlichkeit seitens der Angehörigen gegen ihn und die Enthaltung von jedem Beweis der Liebe gegen jene, weil solche Handlungen ein Diebstahl gegen Gott seien. Den Hauptmangel erblicken wir indessen in dem fast vollständigen Fehlen einer psychologischen Ableitung der einzelnen Gedanken aus den treibenden Kräften. Wie aus den morbiden Dispositionen bei Pascal (ähnlich wie bei Kierkegaard) die düstere Lebens- und Weltanschauung hervorwächst, wie im Zusammenhange damit die Tragödie Jesu als tiefste Enthüllung des Weltsinnes erscheint und die ganze Glaubens- und Sittenlehre sich an ihr orientiren muss, wird nicht gezeigt. Deswegen kann auch die Kritik nicht am richtigen Orte einsetzen. Immerhin ist es verdienstlich, das Interesse für das Studium Pascals neu belebt und die Illusion, welche in dem finstern Asketen mit dem eisernen Stachelgurt auf blossem

Leibe einen evangelisch-protestantischen Heiligen sah, wieder einmal zerstört zu haben. *O. Pf.*

Religion, Illusionen, Intellektualismus von Ernst Franz, 1900. Verlag Otto Schulze, Cöthen. 8, 140 Seiten, 2 Mark.

Das Buch verdient einen grossen Leserkreis, es ist sehr interessant und äusserst frisch geschrieben. Der Verfasser bespricht den Wunderglauben in der katholischen und evangelischen Kirche, er weist nach, wie überall da, wo die Religiosität noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, zuerst das Illusionsbedürfnis und dann die Illusionsfähigkeit sich einstellt. Es fehlt der Gegenwart an einer auf dem Boden der Wirklichkeit sich aufbauenden Weltanschauung, darum ist so oft die Religion, weil verwechselt mit der Illusion, ein krankhaftes Gebilde, eine Kellerpflanze, die das Tageslicht (Erfahrung, Wissenschaft) nicht zu ertragen vermag. Die Aufgabe aller mit dem Leben es ernst nehmender Menschen ist darum eine Erneuerung der Weltanschauung unseres Volkes, deren Kern die Religion der wirklichen Welt ist. Aber nur die Religion Jesu Christi vermag dem Leben einen Wert, einen Sinn zu geben, deshalb wird sie und nur sie zur Begründung einer in sittlicher und religiöser Hinsicht voll genügenden Weltanschauung geeignet sein.

Der Verfasser, ein Laie, verwertet und verwebt in seiner Arbeit eine grosse Menge von Zeiterscheinungen und wenn er auch etwa mit seinem Urteil über die Schnur haut (pag. 74 und 96), so wird man ihm doch den Ernst und die volle Berechtigung seiner Auseinandersetzungen nicht absprechen können. *H. M.*

Teyler's Theologische Tijdschrift.

Das treffliche Beispiel, welches die trustees of the Hibbert fund gegeben haben, als sie das Hibbert-Journal gründeten, welches (wie die im 1901 eingegangene New World) sich im Dienste der nach wissenschaftlicher Methode betriebenen theologischen Studien stellt, hat in Holland Nachahmung gefunden. Die durch ihre Preisausschreiben bekannte Teyler'sche Stiftung hat die Mitglieder ihrer theologischen Gesellschaft in Stand gesetzt, eine **„Teyler's Theologische Tijdschrift"** herauszugeben. Die erste Lieferung wird Anfang des nächsten Jahres erscheinen. Geist und Richtung werden eben durch die genannte dieselbe redigirende Gesellschaft, welche Küenen, Hoekstra, Tiele und Acquoy bis zu deren Ableben zu ihren Mitgliedern zählte und deren Traditionen fortpflanzte, gekennzeichnet. An der Spitze stehen Mathes, Völter, Brandt, Cramer, de Bussy u. a. Ihnen haben sich die meisten Mitarbeiter an der bis dahin bestehenden „Theologische Tijdschrift" angeschlossen, welch' letztere neben der neuen noch fortgesetzt wird. *Dr. Cr.*

Jesus Christus im Lichte modernen Denkens von Arnold Seydel, Prediger am St. Nikolai in Berlin. 1900. 8, 174 Seiten, 2 Mark 50 Pf. Verlag Alex. Dunker.

Seydel versucht im I. Teil seines Buches mit „religiösen Reden" „jedermann" zu belehren. Er frägt: wer war Jesus, was wollte Jesus sein, was Jesus bringen will, wie hat der Herr Versöhnung und Erlösung der Menschheit bewirkt etc. etc., im II. Teil gibt er Auskunft über seinen Standpunkt der Betrachtung. Aber, wir haben im ganzen Buche auch nicht einen neuen Ge-

danken gefunden und wenn der Verfasser von Jesus Christus im Lichte modernen Denkens reden wollte, so vermissen wir so ziemlich modernes Denken. Auch scheint uns, es hätte Seydel wohl noch etwas bescheidener sein dürfen, als dass er im Vorwort von seiner Arbeit sich noch mehr versprechen will als von Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern." *H. M.*

Vademecum für Armenpfleger von Pfarrer A. Wild in Mönchaltorf und Dr. C. A. Schmid, Armensekretär, Zürich. 284 S. 8°, geheftet 4 Fr. (Nachtrag: Tabellen, Formulare und Beispiele 1 Fr.) bei Fäsi und Beer, Zürich.

Wer das als Lexikon gedachte Buch in die Hand bekommen hat und einigermassen ernsthaft Armenfürsorge und Armenpolitik betreiben will, wird es sicher nicht zurückgeschickt haben. Prinzipiell, aber auch im Einzelnen genau, compendiös und doch sehr reichhaltig, zuverlässig auch für verzwickteste und seltenste Fälle und voll Anregung zu neuen Wegen, handlich und gut ausgestattet — ein ganz vorzügliches Buch zumal für Armenpfleger, welche glauben, mit gnädigem Gewähren der halben Bitte ihre Pflicht getan zu haben. *A. W.*

Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin, mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio von Dr. C. Camenisch. 284 S. gr. 8°, geheftet 5 Fr. bei Hitz, Chur.

Statt Legende oder konfessionelle Ablehnung der Mann selbst! Das lehrt besser als alle geschichtsphilosophischen Schemata, die sich stets als Prokrustesbett erweisen. Borromeo ist auch zu gross für ein solches, im Guten wie im Bösen. — Ein ganz vertrauenswertes Buch, ruhig im Urteil, oft dramatisch im Inhalt; dass römische Geschichtskonstruktion aufgedeckt und der Connex mit der gesamten Weltlage straff festgehalten wird, erhöht seinen Wert und unser Interesse. Vivat sequens! *A. W.*

Die Lehre von den letzten Dingen, von W. Rohnert, luth. P., im Verlag von Hellmuth Wolleram, Braunschweig, 1902. Preis 1 M.

Dass man heuzutage noch solche Sammelsurien von missverstandenen oder misshandelter Bibelstellen irgend einem Leserkreis vorsetzen kann, zeugt von ebenso grosser Gedankenleere wie Glaubensarmut, ja man findet in der krass sinnlichen Darstellung der jenseitigen Dinge wie z. B. des Höllenpfuhls nicht einmal eine geniessbare Phantasie. J. W.

Die überaus rührige Verlagsbuchhandlung *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck) in *Tübingen* und *Leipzig* hat vor einer Reihe von Jahren eine „Sammlung theologischer Lehrbücher" begonnen, die wir in der Folge noch einzeln in unserer Bücherschau ankünden werden. Der Erfolg war sehr erfreulich: für eine Anzahl der erschienenen Bände sind nach kurzer Zeit neue Auflagen notwendig geworden. Aber für die studentischen Kreise, für die sie zunächst berechnet waren, waren sie zum Teil zu umfassend und dadurch zu teuer geworden. Auch hat sich ihr Erscheinen mehrfach allzulange verzögert. Es fehlte also auch jetzt noch für die meisten einzelnen theologischen Fächer, wie für das Gesamtgebiet der Theologie, an kurzen, streng wissenschaftlichen Darstellungen, die dem akademischen Lehrer als Grundlage für seine Vorlesungen

dienen konnten, und es zugleich dem Studenten ermöglichten, entweder das Gerippe der Vorlesungen festzuhalten und dem freien Fluss der Rede zu folgen, oder aber den Stoff der Vorlesungen in anderer Auffassung kennen zu lernen, als wie ihn die Vorlesung bietet. So ist die genannte Verlagsbuchhandlung dazu gekommen, einen **Grundriss der theologischen Wissenschaften** nach folgenden Grundsätzen herauszugeben:

Hauptsache ist nicht die Masse des gebotenen Stoffs, sondern Einführung in dessen Verständnis und geschlossener Zusammenhang; bei tunlichster Vermeidung der Polemik gegen Einzelheiten, Auseinandersetzung mit dem Ganzen der gegnerischen Auffassung, möglichst knappe und gedrungene, dabei aber glatte und lesbare Darstellung, Quellenbelege in der Regel nicht in extenso, Mitteilung der Literatur nicht mit dem Ziel der Vollständigkeit, sondern nach dem Gesichtspunkt, der Orientirung über das Wertvollste.

Der Grundriss zerfällt in zwei Reihen:

die erste umfasst die Hauptfächer der Theologie,

die zweite eine Anzahl spezieller Disziplinen, die nicht ebenso regelmässig in grösseren Vorlesungen behandelt werden und bei denen doch eine leichte und gründliche Einführung für den Studenten wünschenswert ist. Für diese einzelnen Bände ist ein etwas grösserer Umfang in Aussicht genommen.

Der Grundriss wird ein Ganzes bilden. Doch erhält jeder Band seine eigene Paginirung.

Um die Aufgabe von Bestellungen möglichst zu vereinfachen, werden die Abteilungen während des Erscheinens des „Grundrisses" auf dem Umschlag in der Reihenfolge numerirt, in welcher sie zur Ausgabe gelangen. Die systematische Gliederung des Ganzen wird auf den Titelblättern angegeben. —

Wir bringen im Folgenden die uns von *J.C.B.Mohr* (Paul Siebeck) in *Tübingen* und *Leipzig* bereits zugegangenen Nummern des „Grundrisses" zur Kenntnis:

Heinrici, C. F. Georg: Theologische Encyklopädie, gr. 8°. S. 372, br. Mk. 5.

In knapper, doch recht lesbarer Darstellung wird das Gesamtgebiet der Theologie überblickt, und zwar in zwei Hauptteilen als historische und normative Theologie. Nachdem Verfasser die Zweiteilung der historisshen Theologie in biblische Wissenschaft und Kirchengeschichte gerechtfertigt, scheidet er jenen ersten Abschnitt etwas minutiös in die untersuchenden, in die darstellenden Disziplinen und in die Schriftauslegung und ihre Geschichte. Dabei werden, was jedenfalls aus dem Titel als solchem nicht ohne weiteres verständlich ist, die untersuchenden mit fast 60, die darstellenden mit nur 20 Seiten bedacht, und bloss, um der Einteilung willen, zusammengehörende Disziplinen, wie alttestamentliche Theologie und Geschichte Israels ganz voneinander getrennt. Passend werden unter der Darstellung des kirchengeschichtlichen Gesamtverlaufes als Spezialdisziplinen Missions-, Verfassungs-, Kultus-, Sitten-, Dogmengeschichte und Symbolik aufgeführt, und im weitern Religionsphilosophie und Apologethik zusammengestellt. Vielleicht ist es nicht ganz glücklich, die Homiletik als die Theorie der liturgisch geordneten Rede und die Lehre von der pastoralen Amtstätigkeit als Pastoraltheologie zu überschreiben. Die ganze Darstellung ist knapp und doch sehr gut lesbar und nicht bloss dem angehenden, sondern auch dem mehrsemestrigen Studiernden zu seiner Orientirung über das Gesamtgebiet der theologischen Wissenschaften

immer wieder zu empfehlen. Ist doch schon mit Recht gesagt worden, der Student sollte Encyklopädie im ersten und noch einmal im letzten Semester hören.

Cornill, D. Carl Heinr. Einleitung in das alte Testament. S. 325, gr. 8°.

Nachdem Verfasser über die Geschichte der Disziplin und die Abgrenzung des Stoffes einiges hat vorausgehen lassen, verbreitet er sich in einem I. Teil: Spezielle Einleitung über die einzelnen B. B. des A. T., zunächst den Pentateuch und die übrigen Geschichtsbücher bis zum Exil, hernach über die Propheten, dann die poetischen B. B. endlich noch über Ruth, die Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra und Nehemia, Chronik. In einem II. Teil gibt er die Geschichte des Kanons und die Textgeschichte. Verfasser findet die Herausgabe eines Grundrisses für das A. T. gerechtfertigt, etwas ähnliches mangle. Die richtige Mitte zwischen Ausführlichkeit und Knappheit wählend, ist er dennoch bestrebt, dem Studirenden nicht etwa blosse Resultate zu bieten, sondern ihn in die Forschung selbst einzuführen und, durch Mitangabe der Gründe, ihm eine Nachprüfung zu ermöglichen. Die Geschichte des A. T. Disziplin (§ 2) und wiederum diejenige der Pentateuchanalyse (§ 6) gibt er möglichst unverkürzt, um so kürzer aber dann diejenige der Polemik, weil es sich für den Studirenden doch zunächst darum handle, eine einheitliche Gesamtanschauung zu gewinnen.

Guthe, D. Herm. Geschichte des Volkes Israel. Gr. 8°. S. 326. bros. 6 Mk. geb. 7 Mk.

In einem ersten Zeitraum werden behandelt: Die hebräischen Hirtenstämme der Wüste; die Besetzung Kanaans; die Einigung der Stämme durch das Königtum. Ein zweiter Zeitraum begreift das Davidische Königtum; das Doppelkönigtum Israel und Juda und das Königreich Juda. Im dritten Zeitraum kommt das Judentum, die jüdische Gemeinschaft bis zur Herrschaft der Hasmonäer, das Hasmonäerreich und Judäa unter römischer Oberherrschaft zur Behandlung. Weil bei der kompendiösen Behandlung eines so grossen Stoffes mit Literaturnachweisen sehr zurückgehalten werden muss, fürchtet der Verfasser, den Schein von Willkür in seiner Darstellung kaum vermieden zu haben. Mit Unrecht. Das ganze Buch macht einem den Eindruck grosser Zuverlässigkeit.

Harnack, Adolf: Dogmengeschichte, 6 Mk., br. 7 Mk. 3. Aufl.

Verfasser behandelt einleitend die Voraussetzungen der Dogmengeschichte, sodann in einem 1. Teil die Entstehung des kirchlichen Dogmas, in einem 2. Teil die Entwickelung desselben. In diesem 2. Teil ein erstes Buch die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie (Morgenland), ein zweites Buch die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche (Abendland) und ein drittes Buch den dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte, im Dogma des römischen Katholizismus, im Antitrinitarismus und Sozianismus, und endlich im Protestantismus. Harnack sagt: „Mir lag es daran, den innern Gang der Entwickelung zu zeichnen, alles auszuscheiden, was die Einsicht in ihn erschwert, und eine Darstellung zu geben, die im Zusammenhang gelesen werden kann. Von einem Grundriss der Dogmengeschichte, der dieser Aufgabe genügt,

verspreche ich mir am meisten; denn in unserer Disziplin kommt alles darauf an, Verständnis zu erwecken."

Wie leicht lesbar sich dieser Grundriss trotz der kompendiösen Zusammenfassung eines so reichen Inhaltes präsentirt, mag der Abruck der letzten Seite desselben zeigen:

„Einen letzten Punkt von prinzipieller Bedeutung hervorzuheben, erübrigt noch. Und das ist, dass Jesus Christus das Prinzip wie des Anfangs und der Mitte, so auch des Endes der Geschichte sein wird. Wir warten nicht auf eine neue Offenbarung am Ende der Dinge, sondern lediglich auf die Ausgestaltung und Vollendung dessen, was wir in Christus schon haben. Das ist die Bedeutung des Glaubens an die Widerkunft Jesu Christi zum Gericht. Wäre es anders, so würde damit der absolute Charakter der christlichen Religion und d. h. das Christentum selber aufgehoben. Was da kommt, wenn die Zelthütte dieses Leibes abgebrochen wird, und was da kommt, wenn sie wiederum gebaut wird — Christus wird das Prinzip dessen sein. Diese Vorgänge auszumalen kann aber wiederum weder die Aufgabe sein, noch liegt es im Bereich dessen, was gelingen kann.

Ist aber Christus das Prinzip des Endes, so folgt, dass alle, die in Christus sind, zum Leben der Vollendung gelangen werden. Und zwar muss die Entscheidung darüber, wie die evangelische Kirche lehrt, in das Ende des einzelnen Christenlebens verlegt werden. Sonst würden die, die in Christus entschlafen, nicht bei dem Herrn sein — eine Annahme, die allem Glauben zuwider wäre. Auch der Apostel Paulus hat es nicht anders gewusst und bezeugt. Eine Entscheidung steht also jedem noch bevor. Aber der Christ geht ihr mit der Zuversicht des Glaubens entgegen, die auf die Gewissheit der Liebe Gottes gegründet ist.

Und dies ist, was den alleinigen Gegenstand des Glaubens bildet: das ewige Leben derer, die in Christus sind. Das ist daher auch das einzige direkte Objekt der Glaubenslehre. In derselben Weise kann es eine Lehre vom ewigen Tod in ihr nicht geben. Das liegt in der Natur der Sache. Indirekt muss aber der ewige Tod konstatirt werden. Das verlangt der sittliche Charakter des christlichen Glaubens und Hoffens. Nur dadurch wird die Bedeutung, das Schwergewicht der Frage nach Glaube oder Unglaube der Wahrheit entsprechend zur Geltung gebracht. Nicht dass wir an andere dabei zu denken und diese zu richten hätten. Uns selbst soll die Möglichkeit des ewigen Todes den Ernst des Lebens in's rechte Licht rücken. Es giebt wie ein ewiges Leben so einen ewigen Tod. Wenn aber, so ist die Apokatastasis aller ausgeschlossen. Ebenso ist klar, dass alle Spekulationen über das Schicksal der Ungetauften oder derer, die vor Christus gelebt haben, ausgeschlossen bleiben müssen. Das alles ist nicht Gegenstand des Glaubens und folglich auch nicht der Glaubenslehre. Darüber weiss der Glaube nur zu sagen, dass es der Weisheit und Liebe Gottes zu befehlen ist."

Über die Grundrisse der Symbolik von Loofs, der Ethik von Herrmann, und der praktischen Theologie von Achelis bleibt in nächster Heftnummer zu berichten.

An unsere Leser.

Als ich vor 20 Jahren diese Zeitschrift ins Leben rief, da wurde derselben keine günstige Prognose gestellt. Man sagte, das schweizerische Absatzgebiet sei für eine solche Fachschrift zu klein, ja sogar, und das lautete gar nicht schmeichelhaft, auch der auf die Schweiz beschränkte geistige Nährboden derselben. Im ersten Jahr, wurden wir belehrt, ergehe über ein derartiges Unternehmen gemeiniglich eine finanzielle, im dritten Jahre nach demselben Naturgesetz eine Stoffkrisis, indem alsdann, wie dort das Geld, hier die literarischen Beiträge mangeln. Weder das eine noch das andere dieser Orakel ist in Erfüllung gegangen. Die Zeitschrift nahm von Anfang an ihre ruhige gleichmässige Entwickelung und hatte weder Stürme noch Krisen durchzumachen. Erst expedirte ich sie selbst, bis sich dann in dem selbst theologisch gebildeten Herrn August Frick ein Verleger fand, der die ganze Unternehmung mit dem richtigen Verständnis verfolgte und die Expedition in ein sicheres Geleise brachte.

Zu einem ganz respektablen und im Verlauf der Jahre sich wenig verändernden Abonnentenstand des Inlandes kam eine Reihe ausländischer Abonnenten hinzu, die zeigen, dass das bescheidene Unternehmen auch über die Grenzen hinaus Beachtung findet.

An ein völlig ungehemmtes Prosperiren der Zeitschrift kann aber so lange nicht gedacht werden, als es noch immer Lesezirkel gibt, welche mit ein oder zwei Exemplaren ein ganzes Pfarrkapitel oder einen halben Kanton versorgen. Sie sind durch ihren Mangel an Patriotismus vor allem aus daran Schuld, dass die Honorarfrage noch immer nicht diejenige Regelung erfahren kann, wie Redaktion und Verlag sie wünschten.

Über das, was die Zeitschrift in neunzehn Jahrgängen inhaltlich geboten, orientirt die folgende, diese Jahrgänge umfassende Übersicht. Man wird darin genug Arbeiten von bleibendem Werte finden, um der Zeitschrift einen Platz in der gelehrten Fachliteratur zuzugestehen. Und wenn auch gelehrte Detailunter-

suchungen nicht eben vorwiegen, kommt dafür manche an Pfarrkonferenzen verlesene brave Arbeit, die ohne diese Zeitschrift irgendwo in einem Pfarrschrank magazinirt und vergessen worden wäre, zur Publikation.

Dass es aber der Zeitschrift gelungen ist, ein Sprechsal für die verschiedenen theologischen Richtungen nicht bloss zu werden, sondern auch zu bleiben, rechnet sie sich zum wirklichen Verdienste an. In dieser Richtung dürfte sie eine ganz einzigartige Erscheinung in der theologischen Fachliteratur darstellen.

Verwöhnt wurde die Zeitschrift von keiner Seite, besonders auch von Seite unserer theologischen Fakultäten nicht. Sie musste sich für ihre Existenz immer redlich selber bemühen.

Zürich, im Dezember 1902.

Friedr. Meili, Pfarrer.

1884.

E. Egli, Das Religionsgespräch zu Marburg.

Prof. **R. Steck,** Über die Annahme sogenannter unechter Schriften im neuen Testament.

H. Weber, Der Reformator Ulrich Zwingli in seinen Liedern.

H. Rüetschi, Über die neuere Auffassung und Behandlung der Dogmengeschichte.

Dr. **G. Finsler,** Synodalrede.

E. Buss, Die Tätigkeit der schweizerischen reformirten Landeskirchen für die äussere Mission.

Prof. Dr. **Steiner,** Der Mythos bei den Hebräern.

Karl Stockmeyer, Über die Quellen des Lukas-Evangeliums.

Prof. Dr. **Volkmar,** Von Damaskus bis zum Galaterbrief nach Paulus und Lukas.

Emil Güder, Zur Beurteilung der Theologie Albrecht Ritschls.

K. Furrer, Die allgemeine Religionsgeschichte und die religiöse Bildung.

W. Spinner, Die Kunst des Christentums in ihrem Zusammenhang mit derjenigen der Antike.

Friedr. Meili, Zum 50-jährigen Dozentenjubiläum des Herrn Prof. Dr Alexander Schweizer in Zürich.

Prof. Dr. **R. Stähelin,** Die Autorität der hl. Schrift.

E. Buss, Eröffnungsrede zur Jahresversammlung der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft in Glarus.

1885.

E. Buss, Kirchliche Fragen der Gegenwart; aus dem Nachlass von Professor Dr. A. Immer.

Prof. Dr. **G. Volkmar,** Ein Gang durch die beiden Apostelgeschichten des Paulus und des Lukas, im Bereiche des Apostelstreites.

Dr. **H. Kesselring,** Rede, gehalten am Jubelfest der 50-jährigen akademischen Wirksamkeit von Prof. Dr. Alex. Schweizer.

Friedr. Meili, Die praktische Theologie nach Alexander Schweizer. Nebst literarischem Anhang.

Dr. **K. Furrer,** Der gegenwärtige Stand der Wissenschaft auf dem Gebiete der Religionsgeschichte.

A. Kappeler, Die Perikope vom Ährenraufen und Ur-Matthäus.

Dr. **P. Schweizer,** Die Behandlung der zürcherischen Klostergüter in der Reformationszeit.

Dr. **F. Trechsel** †, Eine rätselhafte Variante des bernischen Mandats von Viti und Modesti.

Dr. **P. Schweizer,** Zwingli-Autographen auf dem Staatsarchiv in Zürich.

Dr. **H. Escher,** Zwingli-Autographen auf der Stadtbibliothek und der Kantonsbibliothek in Zürich.

R. Flaigg, Neuere Zwingli-Litteratur.